

MARTIN WERNER

DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM
BEI KARL BARTH UND
ALBERT SCHWEITZER





**DAS WELTANSCHAUUNGSPROBLEM
BEI KARL BARTH UND
ALBERT SCHWEITZER**

EINE AUSEINANDERSETZUNG

.VON

LIC. THEOL. MARTIN WERNER

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BERN

**C. H. BECKSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN 1924**



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Vorwort

Zum Eingang ein kurzes Wort über den Titel, unter dem diese theologische Streitschrift geht! Möglicherweise erweckt die durch ihn bezeichnete Etikettierung der Gedankenarbeit Barths bei ihm und seiner Gefolgschaft von vornherein den Argwohn, es möchte diese Auseinandersetzung von einem fundamentalen Mißverständnis aus unternommen sein. Der Argwohn wäre unbegründet. Ich weiß sehr wohl, daß Barth seine Theologie nicht versteht als einen „Standpunkt, auf dem man stehen kann“ (Zwischen den Zeiten, Heft I S. 3). Indessen kommt doch auch er nicht darum herum, sich durchaus zu den gewöhnlichen Sterblichen zu rechnen, die nun einmal eben mit ihrem Denken ihren „mehr oder weniger bestimmten Standplatz auf dem Jahrmarkt der Religionen, Weltanschauungen und Sittlichkeiten“ haben (Rm II, 214). Daher erschien es mir als ein durchaus mögliches und fogar sehr instruktives Unternehmen, diesen Standplatz, den Karl Barth auf dem Jahrmarkt der Weltanschauungen einnimmt — wenn es denn einmal wirklich ein „Jahrmarkt“ sein soll — näher zu untersuchen. In etwas anderem Sinne als Barth das oben zitierte Wort versteht, bin ich bei dieser Untersuchung — mein Führer war dabei Albert Schweitzer — zu dem Resultat gekommen, daß die Barthische Theologie in der Tat nicht ein „Standpunkt ist, auf dem man stehen kann“! Sollte diese Schrift auch nur einen einzigen der gegenwärtigen jüngern — oder auch ältern! — Theologen zu der nämlichen grundsätzlichen Einsicht bringen können, so hätte sie ihren Zweck erfüllt.

Einer Erläuterung bedürfen noch die auf den folgenden Blättern vorkommenden Abbreviaturen:

Rm II bezeichnet die zweite Auflage des Buches „Der Römerbrief“ von Karl Barth, Verlag Kaifer in München, 1922.

Rm I bezeichnet die erste Auflage der nämlichen Schrift.

K I bezeichnet den ersten Teil der „Kulturphilosophie“ von Albert Schweitzer, betitelt „Verfall und Wiederaufbau der Kultur“, erschienen in der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung in München, 1923.

K II bezeichnet den zweiten Teil dieses Werkes, betitelt „Kultur und Ethik“.

Krauchthal (Bern), im Mai 1924.

Martin Werner.

Inhaltsübersicht

	Seite
Vorwort	3
I. Vorläufige Orientierung	5
II. Die Frage nach dem Grundproblem der Weltanschauung .	15
III. Das Problem des Optimismus	19
1. Die Auseinandersetzung mit dem pessimistischen Welt- erkennen	19
2. Die Begründung des Optimismus	29
IV. Das Problem der Ethik	44
1. Pessimismus und Optimismus in der Ethik	44
2. Das Grundprinzip des Ethischen	63
3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit	87
V. Das Verhältnis zum Christentum	100
VI. Schluß	135

I

Vorläufige Orientierung

Inwiefern es ersprießlich und notwendig sein soll, zwei Theologen von so ausgesprochen verschiedener Grundrichtung des Denkens wie Karl Barth und Albert Schweitzer miteinander zu konfrontieren, liegt nicht so ohne weiteres auf der Hand. Hierüber daher zunächst einiges zur vorläufigen Orientierung.

Charakteristisch für den Gang, den in neuester Zeit die Entwicklung des theologischen Denkens genommen hat, ist das Aufkommen einer Opposition, die sich immer energischer dagegen verwahrt, daß die Theologie sich in Historismus und Psychologismus verliere. Karl Barth und Albert Schweitzer stehen beide in den vordersten Reihen dieser Opposition und gehören zu denen, deren Mahnruf am kräftigsten gewirkt hat und zur Stunde weithin vernommen wird. Über dieses Gemeinfame im Negativen hinaus gibt es auch bedeutsame positive, allgemeine, grundsätzliche Gesichtspunkte, in denen die beiden durchaus zusammentreffen.

Beide verlangen von der Theologie, daß sie sich zum Denken bekehre. Und zwar meinen beide das ehrliche und umfassende Nachdenken über die Probleme, die dem Menschen durch sein bloßes Dasein und sein Hineingestelltsein in diese Welt sich aufdrängen müssen. „Die Welt, wie sie ist, in der wir zu wollen und zu handeln haben, ist uns zum Anlaß geworden, darüber nachzudenken, wie sie ist, d. h. aber, wie wir in ihr leben, was wir in ihr tun sollen“, sagt Barth (Rm II, 415). In ganz gleichem Sinne redet Schweitzer oft: „Das letzte Wissen, nach dem wir trachten, ist das Wissen vom Leben.“ „Was ist Weltanschauung? Der Inbegriff der Gedanken, die die Gesellschaft und der einzelne über Wesen und Zweck der Welt und über Stellung und Bestimmung der Menschheit und des Menschen in ihr in sich bewegen. Was bedeuten die Gesellschaft, in der ich lebe, und ich selber in der Welt? Was wollen wir in ihr? Was

schulden wir ihr? Was erhoffen wir von ihr?“ (K I, 56. 50.) Darüber gilt es nachzudenken. Dies ist „elementares“, „unmittelbares“ Denken. Nicht minder als Barth wendet sich auch Schweitzer gegen die falsche, im heutigen Zeitbewußtsein herrschende Scheu vor dem sogenannten „Intellektualismus“. „Unsere Zeit hat fast ein ästhetisches Vorurteil gegen denkende Weltanschauung. Mehr als wir ahnen, sind wir Wirklichkeitsmenschen noch Kinder der Romantik. Was diese gegen die Aufklärung und gegen den Rationalismus vorgebracht hat, scheint uns für alle Zeiten gegen eine aus dem Denken sich begründen wollende Weltanschauung aktuell. Zum Voraus sehen wir in einer solchen Weltanschauung öden Intellektualismus, flache Nützlichkeitsgefönnung und feichten Optimismus zur Herrschaft kommen“ (K I, 54). In diesen Worten Schweitzers wird übrigen, was hier gleich auch noch zur Sprache gebracht sei, ein Punkt berührt, an dem sich zeigt, wie so oft zwei Denker aneinander vorbei reden und sich auf Gegensätze versteifen, wo doch in der Sache durchaus Übereinstimmung herrscht. Aber vorlautes, voreiliges Reden stolpert über ein törichtes Mißverständnis. Schweitzer erklärt sich grundsätzlic einverstanden mit dem Rationalismus, sofern er selber wie dieser „rationales“ Denken fordert, Barth aber ergießt seinen Zorn über den Rationalismus. Er redet von der „Schmach des Rationalismus“ (Rm II, 354). Offenbar ist es gerade der „feichte Optimismus“, der in Barth solchen Widerwillen gegen den Rationalismus erregt. Dieser Widerwille läßt bei Barth eine ruhige, sachliche Auseinandersetzung nicht aufkommen. Sichtlic wird gegen den Rationalismus losgeschlagen mit dem, was Barth Rm II, 413, dann auch schon im Vorwort, über das „geradlinige“, das „einfache“ Denken sagt. Sichtlic wird hier das „rationale“ Denken charakterisiert und abgetan als ein Denken, das an der Oberfläche der Erscheinungen hängen bleibt, weil es nur eine Wahrheit sucht, in der lauter klarer, wasserklarer, säuberlic geglätteter Zusammenhang und Ausgleich der Gedanken herrscht, wobei aber die Möglichkeit außer acht gelassen ist, daß die wirklichere Wahrheit vielleicht Paradoxien und Irrationalismen enthält. Allein damit mag wohl ein berechtigter Vorwurf gegen den geschichtlichen Rationalismus ausgesprochen sein, niemals aber ist damit das

rationale Denken überhaupt erledigt. Zu den Kennzeichen des rationalen Denkens gehört keineswegs notwendig auch die Rationalität seiner Resultate. Das Denken muß rational sein, die Wahrheit aber kann sich als irrational erweisen. Rational ist das Denken dann, wenn es sich nach den ihm immanenten logischen Normen unmittelbar direkt mit der Weltwirklichkeit selber auseinandersetzt. Die so erreichten letzten Erkenntnisse können aber derart sein, daß sie dem Streben des rationalen Denkens nach letzter Vereinheitlichung und Einheit nicht genügen. Es können letzte Kontraste, unvereinbare Widersprüche im Reste bleiben. Und das Denken wird sich dann bei dieser Tatfache bescheiden müssen, sobald es zur Einsicht kommt, daß diese letzten Widersprüche der letzten Erkenntnisse begründet und gegeben sind im Wesen der Welt und des Lebens selbst, soweit dies für uns überhaupt erkennbar ist. Was hat also das Poltern Barths gegen den Rationalismus für einen Sinn? Wie töricht das ist, zeigt Schweitzer damit, daß er selber, der sich grundsätzlich zum Rationalismus bekennt und rationales Denken fordert, doch in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Karl Barth sagt: „Denkt das rationale Denken sich zu Ende, so gelangt es zu einem denknötigen Irrationalen. Dies ist die Paradoxie, die unser geistiges Leben beherrscht“ (K II, XVII).

*
*
*

Neben dieser Gemeinsamkeit im Philosophischen herrscht zwischen Karl Barth und Albert Schweitzer Übereinstimmung auch in einer grundsätzlich wichtigen theologischen Erkenntnis. Beide sehen das Charakteristische und Wesentliche an der Gedankenwelt des Neuen Testaments, im besonderen gerade auch bei Paulus, im Eschatologischen.

Freilich muß sofort gesagt werden, daß hier die Übereinstimmung nicht über das Allgemeinste und Grundsätzliche hinausreicht. Denn sobald es sich darum handelt, den Sinn, das Wesen dieses Eschatologischen zu erfassen, speziell bei Paulus, gehen ihre Auffassungen durchaus ebenso grundsätzlich wieder auseinander. Zwar wollen beide nichts anderes als verstehen und dartun, was Paulus eigentlich gemeint hat. Dabei geht Schweitzer beispielsweise in seiner „Geschichte der paulinischen

Forſchung“, ſoweit er hier überhaupt dazu kommt, neben den vielen andern Forſchern ſelber ſich zur Sache zu äußern, dem Wortſinn der pauliniſchen Ausſagen einfach in der Weiſe nach, wie dies jeder Menſch ohne weiteres bei der Lektüre eines Schriftſtellers ganz ſelbſtverſtändlich tut. Bei Barth iſt dies anders. Er will über den Wortſinn hinaus zu einer Erklärung, zu einem Verſtändnis des Paulus vordringen, bei dem „tunlichſt wenig übrig bleiben darf von jenen Blöcken bloß hiſtoriſcher, bloß gegebener, bloß zufälliger Begrifflichkeiten“ (Rm II, XI). Er geſteht allerdings, daß bei ſolcher Bemühung ſeine „Rechnung genau genommen in keinem einzigen Vers etwa glatt aufgehe“, und daß er „überall mehr oder weniger deutlich im Hintergrunde noch einen unverſtandenen und unerklärten Reſt wittere, der auf Verarbeitung warte, aber eben auf Verarbeitung – nicht darauf, daß man ihn übrig laſſe“ (Rm II, XIV). Was ſind dies für „Blöcke bloß hiſtoriſcher, bloß gegebener, bloß zufälliger Begrifflichkeiten“, die angeblich allfällig noch übrig bleiben könnten, jedoch nicht übrig bleiben ſollen, nachdem begriffen worden iſt, was Paulus in ſeinen Briefen gemäß dem Wortſinn ſeiner Ausſagen wirklich hat ſagen wollen? Falls es geſchehen ſollte, daß nach etlichen hundert Jahren jemand das Barthiſche Sendſchreiben an die Chriſten zu Rom durchſtudieren würde mit dem Bemühen zu ergründen, was Barth nach Maßgabe der freilich ſehr vielen Worte ſeines Buches eigentlich hat ſagen wollen, was wären dann hier – abgesehen von den gelegentlichen Anſpielungen auf Ludendorff, Tirpitz, Hölz u. dgl. mehr – die Blöcke der bloß hiſtoriſchen, bloß gegebenen, bloß zufälligen Begrifflichkeiten, die es nach durchgängig gelungener Erfaffung des Wortſinnes dieſer Schrift erſt noch beſonders zu durchleuchten und aufzulöſen gälte?

An dieſer Barthiſchen Exegetenlogik iſt etwas nicht ganz geheimer. Es dient dem Verſtändnis der verſchiedenen Stellung, in die ſich Barth und Schweitzer dem Neuen Teſtament gegenüber gedrängt ſehen, wenn wir hier dem Interpretationsproblem, wie es bei Barth entſchieden wird, beſondere Aufmerkſamkeit ſchenken. Die Barthiſche Interpretationsmethode wird verſtändlich, wenn man die Überlegung beachtet, die er Rm II, XII anſtellt: Alles ernſthafte Denken in Bibel und jeglicher Philoſophie dreht ſich ſo oder anders immer und überall um ein und daſſelbe Thema.

Dies Thema ist die Beziehung des Menschen zum jenseitig-unbekannten Gott, und umgekehrt die Beziehung des jenseitig-unbekannten Gottes zum Menschen. Gibt es nun ein Grundproblem, mit dem sich letztlich alles menschliche Denken von jeher befaßt hat, befaßt und befaßen muß, und ist seine wahre Lösung dem menschlichen Denken erreichbar, dann muß sich diese wahre Lösung mehr oder weniger deutlich in allen menschlichen Denkversuchen ankündigen, sobald man den tiefsten Intentionen dieser Versuche nachgeht. Von diesem Axiom macht nun Barth die Nutzenanwendung speziell auf Paulus. Er tut dies in bezeichnender Weise in folgendem Satz: „Bis zu dem Punkte muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde (sc. des Römerbriefs) als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann“ (Rm II, XI). Ist die Barthische Überlegung richtig? Nach irgendwelchen Gründen pro oder contra fragt er nicht. Er stellt sie einfach als Axiom hin und macht sogleich davon Gebrauch. Aber die Tatsachen geben seinem Optimismus nicht recht. Wäre es so, wie Barth meint, dann müßte nicht er selbst gegen Theologen polemisieren, deren Denken (nach seiner Meinung!) „Verrat an Christus“ bedeutet, und er müßte sich nicht zu dem Geständnis bequemen, daß es sogar biblische Schriften gebe, bei denen er seine Interpretationsmethode doch auch nur mit Mühe anwenden könnte! Wer bürgt ihm aber dafür, daß ausgerechnet gerade der Paulinismus tatsächlich sein Axiom bestätigt? Er kennt Albert Schweitzers „Geschichte der paulinischen Forschung“, und insofern muß er wissen, zu welcher fundamentalen Einsicht nach dieser denn doch wirklich sehr scharfsichtigen und ernsthaften Untersuchung die „Geschichte der paulinischen Forschung“, führt: daß nämlich mit dem Nichteintreffen der Parusie im ersten nachchristlichen Jahrhundert ein Faktum gegeben ist, das selbst dem orthodoxesten christlichen Dogmatiker die Möglichkeit abschneidet, mit dem wirklichen Paulinismus so ohne weiteres vollen Ernst zu machen.

Aber nun ist ja völlig klar: Gerade wenn Schweizer recht hat, muß es Barth passieren, daß er bei seiner Methode, Paulus

zu erklären, stetsfort auf „Blöcke bloß historischer Begrifflichkeiten“ stößt, die er nun irgendwie, koste es, was es wolle, auf seine Weise „bearbeiten“ muß, wobei aber dieses „Bearbeiten“ nichts ist als ein Euphemismus für Halsabschneiden und Verdrehen der eigentlichen von Paulus gemeinten Gedanken. Nun gerade ist es nicht abnorm, sondern sehr selbstverständlich und notwendig, daß, wie er selbst ja gesteht, seine „Rechnung genau genommen in keinem einzigen Vers glatt aufgeht,“ daß vielmehr immer und überall bei dem von ihm zu erklärenden Paulus ein unverstandener und unerklärter Rest übrig bleiben muß, der noch „der Bearbeitung wartet.“ Kein Wunder, daß Barth gegen Ende seines Buches das resignierte Geständnis entfährt, auch Paulus sei nicht immer echter Pauliner! (Rm II, 492). Was aber in Wahrheit bedeutet, Paulus sei nicht immer Karl Barth!

Aber mit derartigen eigenen Geständnissen Barths ist der wirkliche Tatbestand in Wahrheit noch viel zu gelinde und schönfärberisch gekennzeichnet. In Wirklichkeit ist es erstaunlich, was Paulus auf der exegetischen Folterbank Karl Barths erdulden muß, bis er sich nolens volens dazu versteht, das zu sagen, was Barth hören will. Es kann sich hier nicht darum handeln, alle Stellen zusammenzutragen, an denen dies zu zeigen wäre. Einige wenige Beispiele mögen genügen. Die unbekümmerte Selbstherrlichkeit, mit der Barth den Text des Römerbriefs – sagen wir „bearbeitet“, zeigt sich sehr charakteristisch in der Besprechung der Stelle Rom 5, 3, wo Paulus sagt: „Wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen: die Trübsal verschafft Beharrlichkeit. . . .“ Dazu Barth: „Wissen wir es? Nein, wir wissen es nicht. Wir wissen, daß wir es nicht wissen“ (Rm II, 134). So wird mit Paulus bei Barth kurzer Prozeß gemacht. Ohne weiteres interpretiert er ihn, wenn es nicht anders geht, nach dem gewalttätigen Grundsatz, daß Paulus zweifellos natürlich das Gegenteil gemeint habe von dem, was er schwarz auf weiß im Römerbrief sagt. So wird verfahren beispielsweise mit den paulinischen Aussagen über die Prädestination. Nach Barth hat man die paulinische Lehre von der doppelten Prädestination nicht so zu verstehen, als würde Gott die einen Menschen verwerfen zur Vernichtung, die andern erwählen zum Heil, beides rein auf

Grund seiner freien Wahl. Die Reformatoren, deren Exegete Barth im Vorwort (Rm II, IX) den modernen Exegeten als Muster „eigentlichen Erklärens und Verstehens“ vorgehalten hat, haben zwar, wie auch schon Augustin, die paulinische Prädestinationslehre durchaus so verstanden. Allein nun wird ihnen (Rm II, 310 und 334) der Vorwurf gemacht, sie hätten mit folchem Verständnis resp. Mißverständnis die paulinischen Prädestinationsgedanken mythologisiert und sie damit ihrer „eigentlichen Tragweite beraubt“. Kühl, einer der Rm II, VIII abgelehnten modernen Exegeten, ist nun hier auf einmal doch brauchbarer als die Reformatoren. Barth dekretiert: nach Paulus stehe jeder Mensch ohne Ausnahme unter dem göttlichen Geheimnis sowohl der Verwerfung wie der Erwählung. Alle sind zugleich Gefäße des Zorns und Gefäße des göttlichen Erbarmens! „Sofern der Mensch Gottes Offenbarung empfängt, kann er nichts anderes sein als das Gefäß des Zorns, unfähig, Gott auch nur zu denken, ihm zu gehorchen. Sofern es aber Gott ist, der sich dem Menschen offenbart, steht er ihm gegenüber als der Erbarmer. Und sofern der Mensch Gottes Offenbarung empfängt, ist er Gefäß des Erbarmens“ (Rm II, 345). Nach diesem dogmatischen Dekret Barths werden nun die paulinischen Aussagen über die Prädestination offenbar als einige von den im Vorwort genannten „Blöcken bloß historischer Begrifflichkeiten“ unentwegt und gründlich „bearbeitet“. Rom 9, 10–13 führt Paulus aus, die göttliche, vorherbestimmende Auswahl habe schon gewaltet über Jakob und Esau: als sie noch gar nicht geboren waren und noch weder Gutes noch Böses getan hatten, erging das Wort Gottes an Rebekka: Der Größere wird dem Kleinern dienen; und der Grund dieser Entscheidung Gottes sei angegeben in dem andern Schriftwort: Jakob habe ich geliebt, Esau aber habe ich gehaßt. Allein, sagt Barth, „Paulus meint es nicht so, kann es nicht so meinen“ (Rm II, 334). Sondern: was von Jakob gesagt ist, gilt auch von Esau, und was von Esau gesagt ist, gilt auch von Jakob! Der göttlichen Prädestination gegenüber, die nicht scheidet zwischen diesen und jenen Menschen, „ist Jakob in jedem Augenblick der Zeit auch Esau, ist Esau im ewigen Augenblick der Offenbarung auch Jakob. Jakob ist der unanschauliche Esau, Esau der anschau-

liche Jakob“ (ebenda). Rom II, 2–6 zeigt Paulus das Walten der göttlichen Prädestination an dem, was zur Zeit des Kampfes Elias gegen den Baal in Israel geschah. Dem Propheten wurde das Gotteswort zuteil: Ich habe mir erhalten 7000 Mann, die ihre Knie nicht beugten vor der Baalschande. So, sagt Paulus, ist nun auch in der Zeit des Jetzt ein Rest vorhanden durch die Wahl der Gnade. Dazu vernehme man mit etwelchem Staunen folgenden Kommentar Barths: „Die 7000 sind, so paradox und textwidrig dies klingen mag, keine 7000, keine Quantität, keine Minoritätsgemeinde von Stillen im Lande. Gottes Gnade ist unendlich, es sind da nicht 7000 Begnadigte“ (Rm II, 382). Und so ist denn, wie wir sehen, auch hier die „Bearbeitung des Blocks bloßer historischer Begrifflichkeit“ glücklich, wenn auch etwas gewaltsam, gelungen. Rom 9, 6–9 wird die „Bearbeitung des Blocks bloßer historischer Begrifflichkeit,“ damit sie im Kommentar etwas entlastet werde, schon in der Übersetzung am Text selbst vorgenommen. Dort sagt Paulus: οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ. Das heißt natürlich nach den Regeln der gewöhnlichen Syntax: „Nicht alle, die aus Israel stammen, sind Israel.“ Paulus führt dies dann weiter so aus: Zunächst einmal beginne die Reihe der Abrahamsnachkommen, denen die Verheißung gilt, überhaupt erst bei Isaak. Und auch von da an erfolge, wie eben an Jakob und Esau zu ersehen sei, stetsfort eine weitere Differenzierung. Barth aber übersetzt den Eingang dieses Abschnittes folgendermaßen: „Denn nicht, weil sie alle aus Israel stammen, sind sie Israel“ (Rm II, 329). Damit ist natürlich dem eigentlichen paulinischen Gedanken gleich von vornherein der Hals abgedreht, und damit bekommt Barth Platz für seine Prädestinationslehre.

Sehr übel ergeht es bei Barth nun aber gerade der paulinischen Eschatologie. Barth muß sie irgendwie ins Zeitlose umzudeuten suchen. Und nirgends so wie hier verteidigt er seine Interpretation gegen die dem Wortfönn treu bleibende Exegese statt mit sachlichen Argumenten mit bloßem erschrecklichen Poltern. Hier brennt seine Rhetorik vollends mit seinem Denken und seinem exegetischen Gewissen durch. Rom 13, 11 ff. mahnt Paulus die Leser daran, es sei jetzt Zeit, aufzustehen vom Schlaf. Jetzt sei nämlich die Errettung näher denn da-

mals, als sie gläubig wurden. Die Nacht sei vorgerückt. Der Tag aber, nämlich der Tag der Wiederkunft Jesu, nahe herbeigekommen. Barth anerkennt, daß der Tag der Parusie gemeint sei. Aber nun fährt er fort: „Gellen denn gar niemandem die Ohren? Will das unnütze Gerede von der ausgebliebenen Parusie denn gar nie aufhören? Wie soll denn ausbleiben, was seinem Begriff nach überhaupt nie eintreten kann?“ Hier sei nebenbei daran erinnert, wie Paulus im I Theffl. tatsächlich dieses Eintreten des Parusietages des Nähern beschreibt. Aber das hat ja offenbar nichts zu besagen! Barth fährt fort: „Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter Weltuntergang, ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende, sondern wirklich das Ende, so sehr das Ende, daß die 1900 Jahre (seit Paulus) nicht nur wenig, sondern nichts zu bedeuten haben, was seine Nähe oder seine Ferne betrifft, so sehr das Ende, daß schon Abraham diesen Tag sah und sich freute. Wer heißt uns, diese ewige Wahrheit, weil von ihr nur im Gleichnis geredet werden kann, abzuschwächen zu einer zeitlichen Wirklichkeit, oder wenn denn erkannt ist, daß hier jedes Wort nur ein Gleichnis sein kann, bei diesem „nur“ uns zu beruhigen? Wer heißt uns, Gott zu einem Götzen zu machen und ihn daraufhin, auf Grund unseres eigenen Verkennens seiner Wirklichkeit, so schamlos nicht ernst zu nehmen? Wer heißt uns, die Erwartung des Endes, jenes Augenblicks, in dem die Lebenden verwandelt und die Toten auferstanden miteinander vor Gott stehen, zur Erwartung eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels zu machen, und, wenn dieser mit Recht ausbleibt, uns getrost wieder schlafen zu legen, ein harmloses eschatologisches Kapitelchen am Ende der Dogmatik unsere einzige Erinnerung daran, daß wir uns erinnern sollten und wollten? Nicht die Parusie verzögert sich, wohl aber unser Erwarten“. Zuletzt kommt noch ein Hieb unter andern offensichtlich gerade gegen Theologen wie Albert Schweitzer: „Vollzögen wir den Schritt von der unqualifizierten in die qualifizierte Zeit, wir würden wahrlich weder mit den Aufgeregten auf irgendein glänzendes oder schreckliches Finale warten, noch mit der geradezu frivolen „Frömmigkeit“ der unentwegten

Kulturprotestanten des Ausbleibens dieses Finales uns getröstet“ (Rm II, 486 f.). Wie es sich im Lichte der exegetischen Wahrscheinlichkeit um diesen polternden Erguß verhalten möchte, das mag Karl Barth in einem Augenblick der Ernüchterung vorerst einmal mit den von ihm so viel berufenen Reformatoren abmachen. Im übrigen darf ihm versprochen werden, daß das „unnütze Gerede von der ausgebliebenen Parusie“ vorderhand noch keineswegs aufhören, sondern im Gegenteil in der gegenwärtigen und zukünftigen Theologie noch beträchtlich überhand nehmen wird und soll, und es steht zu hoffen, daß ihm eines Tages noch eine urchristliche Dogmengeschichte beschiedet wird, in der des Nähern in allen Einzelheiten und mit aller notwendigen Gründlichkeit dargetan wird, was dieses Ausbleiben der Parusie für das Denken und den Glauben der Christenheit des ersten und zweiten Jahrhunderts in Wirklichkeit zu bedeuten hatte. Von solcher Dogmengeschichte scheint Karl Barth schlechterdings noch keine Ahnung zu haben, sonst könnte er nicht reden, wie er redet. Gerade von Albert Schweitzer aber wird in dieser Sache Entscheidendes zu lernen sein. Gerade er bildet hier in denkbar schroffster Gegenfätzlichkeit den Gegenpol zu Karl Barth.

Diese vorläufige Orientierung mag genügen zu einer allgemeinen und grundsätzlichen Charakterisierung des Verhältnisses, in dem Karl Barth und Albert Schweitzer als Philosophen wie Theologen stehen. In scharf umrissener Weise treten Verwandtschaft und Gegensatz gleichzeitig zutage. Das Verhältnis ist derart, daß es eine einläßliche Auseinandersetzung zwischen beiden geradezu herausfordert. Brechen wir daher die Präliminarien ab, und lassen wir die Auseinandersetzung beginnen!

II

Die Frage nach dem Grundproblem der Weltanschauung

Es war bereits davon die Rede, daß Barth von einem Grundthema alles ernsthaften menschlichen Denkens weiß, das in aller Philosophie nicht minder als in der Bibel zur Verhandlung steht und tatsächlich verhandelt wird. In diesem Punkte denkt Albert Schweitzer grundsätzlich gleich. Dies tritt zutage beispielsweise in dem Satz: „Die Fragen, die sich in dem Ringen nach optimistisch-ethischer Weltanschauung in den Weltreligionen geltend machen, sind dieselben, die sich auch der abendländischen Philosophie stellen“ (K II, 29). Nach seiner Einsicht in die Dinge ist das „große Problem“, mit dem sich alles tiefere Denken befaßt, dies, „das Universum und die Ethik zusammenzudenken“. Befassen sich nun beide in ihrem eigenen Denken selbständig mit diesem Grundproblem aller Weltanschauung, wie jeder von ihnen auf seine Weise es zur Diskussion gestellt sieht, so ist es lehrreich, zu fragen, in welchem Maße jeder bei seinem Unternehmen wirklich ernst macht mit der gewonnenen Einsicht, daß er sich lediglich um Beantwortung von Fragen bemüht, die das menschliche Denken längst beschäftigt haben. In dieser Hinsicht scheint mir schon die Anlage ihrer hier hauptsächlich in Frage kommenden Schriften geradezu symptomatisch zu sein.

Schweitzer unternimmt im zweiten Band seiner Kulturphilosophie einen Gang durch die alte, neuere und neueste abendländische, durch die indische, ja sehr ungewohnterweise sogar auch noch durch die chinesische Philosophie, ferner durch die Gedanken der hauptsächlichsten Weltreligionen, mit dem Bestreben, in möglichst eindringender Untersuchung der ganzen Geistesgeschichte das abzulauschen, was sie auf allen ihren verschiedenen, durch bedeutame Denker bezeichneten Stationen zur Lösung des überall und immer zur Diskussion stehenden, gleichen Grundproblems beigetragen hat, und mit dem Bemühen, das wirklich Wesentliche und Charakteristische all

dieser verschiedenen Lösungsversuche in möglichst kurzer und doch präziser Weise zum Ausdruck zu bringen. Wie sparsam und vorsichtig geht da Schweitzer mit den Worten um! Wie legt er seiner Ausdrucksweise stetsfort straffe Zügel an! Was er in einem Satze sagen kann, sagt er nie in zweien. Und dabei läßt er nun eine kritische Dialektik spielen, durch die fortwährend die erlauchten Scharen der auftretenden Denker einander gegenüber treten. So wird tatsächlich aus der dargestellten Geschichte der Philosophie ein Gespräch über das dieser ganzen Geistesgeschichte zugrunde liegende Problem. Es ist eine gewaltige kritische Orientierungsarbeit der Geschichte des Denkens gegenüber, die Schweitzer sich auferlegt, bevor er es wagt, die Akten abzuschließen und das Ergebnis seiner eigenen selbständigen Gedankenarbeit zu formulieren.

In eigentümlichem Kontrast hierzu steht das Vorgehen Barths! Aus der Art und Weise, wie er zu Werke geht, könnte man wirklich nicht folgern, daß er sich, wie er doch im Vorwort seines Buches sagt, als einer unter vielen um das allem Denken gestellte gleiche Grundproblem müht. Bewaffnet mit einigen Anregungen, die er von Kierkegaard, Overbeck, Dostojewski, Ed. Thurneysen, seinem Bruder Heinrich Barth und dann immerhin, wenngleich in sehr vorsichtiger Auswahl, auch von den Reformatoren empfangen hat, stürzt er sich über die Jahrhunderte hinweg zurück auf den Römerbrief des Paulus! Und indem er sich nun ansetzt, diesen mit List und Gewalt in das Prokrustesbett seiner aus dem zwanzigsten Jahrhundert mitgebrachten Anregungen zu zwängen, redet er sich ein, auf diese Weise die Wahrheit zu ergründen. Und dies soll nun ein ehrliches Gespräch mit der Vergangenheit sein, mit deren Denken man sich angeblich zusammen vor das gleiche Problem gestellt sieht! So soll nun „das Selbstgespräch des Gleichzeitigen in Vergangenheit und Gegenwart belauscht“ sein (Rm II, 125)! Nicht einmal zu einer aufrichtigen und erfolgreichen Auseinandersetzung mit Paulus selber kann es so kommen. Kein Wunder, daß er selber sich als Erster schon nach zwei Jahren in seiner optimistischen Erwartung getäuscht sah, die erste Auflage seines Römerbrief-„Kommentars“ werde ein Buch sein, das zum Warten nicht minder Zeit habe als der Römerbrief selber (siehe Rm I, VI)! Tatsächlich bietet die neubearbeitete zweite

Auflage, wie er selbst gesteht, „einen ganz andern Anblick!“ Dafür stellt Barth als höchst fragwürdigen Ersatz in Aussicht, er fühle sich durchaus imstande, das am Römerbrief vorgenommene tolle Experiment auf Wunsch auch an Laotse oder Goethe produzieren zu können (Rm II, XIV)! Davor aber möge uns der Himmel gnädig behüten! Laß es nun genug sein des graufamen Spiels! Wenn Barth sich wenigstens in seinem Sendschreiben an die Christen zu Rom kürzer und präziser fassen wollte! Allein welch ein Unterschied zwischen Barth und Schweitzer schon hier, im Stil! Auch Barth schreibt höchst gewandt und geistreich. Aber ob seinem hemmungslosen Wühlen und Schwelgen in Superlativen, Paradoxien, Sarkasmen, Bildern, Parenthesen, Parallelen, Attributen und Prädikaten gedeiht seine ganze Darstellung zu einer furchtbaren Breitpurigkeit. So hätte er das, was er eigentlich sagen wollte, sehr wohl auf der Hälfte der 523 Seiten des neuerlichen „Römerbriefs“ sagen können, dies um so mehr, als er ja doch auf weiten Strecken des Buches unter stets neuen Überschriften und mit ein bißchen andern Worten nur immer wieder die gleichen Gedanken ausführt.

* *

Und nun zur Sache selbst! Das Grundproblem des menschlichen Denkens besteht nach Barth in der Frage nach der Beziehung des absolut transzendenten Gottes zu dem Menschen und umgekehrt nach der Beziehung des Menschen zum transzendenten Gott (Rm II, XII f.). Schweitzer definiert das Grundproblem des menschlichen Denkens anders: „Wir Menschen wollen die Welt- und Lebensbejahung und die Ethik, die wir zum wertvollen, unförmlichen Leben einen Sinn gebenden Wirken nötig haben, in dem Denken über Welt und Leben begründet finden. Ist unser Suchen nach Weltanschauung einmal ganz davon erfüllt, daß sich alles um diese beiden fundamentalen Fragen dreht, so ist es davor bewahrt, sich auf Nebenpfade zu begeben und zu meinen, durch irgendeine glückliche Fügung auf ihnen zum Ziele zu kommen. Es sucht nicht Metaphysik, meinend, damit zu Weltanschauung zu gelangen, sondern es sucht Weltanschauung und nimmt mit, was dabei an Metaphysik herauskommt. In jeder Beziehung bleibt es elementar“ (K II, IX). Diese letzten Sätze klingen

wie eine Polemik gegen die Barth'sche Problemstellung. Klar ist jedenfalls, daß diese damit sicher mindestens als ungenau gekennzeichnet wird. Barth wehrt sich für seinen Standpunkt mit der Frage: „Sollte man mich freilich weiter fragen, mit welchem Grund ich gerade mit dieser Annahme (sc. eben mit der erörterten Problemstellung) an den Römerbrief herantrete, so würde ich mit der Gegenfrage antworten, ob denn ein ernsther Mensch etwa mit einer andern Annahme an einen nicht von vornherein keines Ernstes würdigen Text herantreten könne als mit der Annahme, daß Gott Gott ist?“ (Rm II, XIII). Darauf ist zu antworten mit der andern, hier entscheidenden Feststellung, daß es zwar keine theistischen Denker gibt, die sich nicht mit den Problemen der Lebensbejahung und Ethik befaßt hätten, wohl aber Denker, die sich als Atheisten mit diesen beiden Fragen beschäftigten, wobei ihr Atheismus durchaus in völliger Indifferenz der Gottesfrage gegenüber sich äußern konnte. Nur zwei Beispiele: Epikur und Kung Dsi. Wo mit dem Gottesgedanken Ernst gemacht wird, da geschieht dies immer zur Begründung der so oder anders verstandenen Lebensbejahung und Ethik. Dies ist nun tatsächlich auch bei Barth selber so, und er selbst gesteht nachträglich ein, daß es so sei. Rm II, 415 schreibt er im Gegensatz zu dem, was er in dieser Sache im Vorwort ausführt, den Satz: „Durchaus das Problem der Ethik, die Frage: wie können wir leben? Was sollen wir tun? und nicht eine feltame Luft an abgelegenen Dingen oder am Denken an sich hat uns dazu geführt, unsern Blick immer wieder jenem unanschaulichen Blickpunkt, jenem Lichte, da niemand zukommen kann, zuzuwenden.“ Damit gesteht Barth zu, daß auch er in seinem Buch sich müht lediglich um das Problem des Optimismus, der Lebensbejahung, des Sinnes des Lebens, und der Ethik. So findet er sich also hier am Ende doch mit Schweitzer in der Formulierung der Grundfrage des menschlichen Denkens zusammen. Und sobald man nun die beiden Autoren einander gegenüberstellt auf diesem gemeinfamen Boden der nämlichen fundamentalen Fragestellung, ist es nicht nur durchaus möglich, sondern sogar höchst lehrreich, sie miteinander in ein dialektisches Gespräch zu verwickeln.

III

Das Problem des Optimismus

Wie lösen die beiden das Problem des Optimismus, der Welt- und Lebensbejahung? Oder was ja im Grunde auf das Nämliche herauskommt: Wie lösen beide das Problem des Pessimismus, der Welt- und Lebensverneinung? Es ist sehr bedeutsam und zugleich charakteristisch für die heutige allgemeine Zeitstimmung, daß Barth und Schweitzer hier gleich zu Anfang zusammentreffen in der Anerkennung einer entscheidend wichtigen Grundtatsache. Miteinander stellen sie in aller Offenheit und mit allem Nachdruck fest, daß die Einsicht in das Wesen der Welt, wie sie wirklich ist, den Menschen niemals zu einer optimistischen Einstellung zum Dasein führen kann. Ehrliche Welterkenntnis kann immer nur zum Pessimismus, zur Welt- und Lebensverneinung führen. Klar ist daher, daß jede Begründung des Optimismus sich zunächst einmal gründlich und ehrlich mit dem pessimistischen Welterkennen auseinanderzusetzen hat. Welche Wege geht hier das Denken bei Barth und Schweitzer?

I. Die Auseinandersetzung mit dem pessimistischen Welterkennen.

Wir müssen es uns verlagern, weitläufig zu illustrieren, in welcher Weise und wie häufig bei Barth dem pessimistischen Welterkennen das Wort erteilt wird. Es kommt sehr häufig, ja es kommt beständig und in den schärfsten Ausdrucksformen zu Worte. Nur an ein paar wenige, charakteristische Aussprüche sei hier erinnert! Rm II, 285 redet Barth von „Menschenleid, Menschenschuld, Menschenchicksal, wie sie sich unaufhörlich finster offenbaren in dem höchst fragwürdigen Gesicht, in der höchst fragwürdigen Lebensgeschichte jedes einzelnen, im Wahnsinn unserer Städte und im Stumpfsinn unserer Dörfer, in der

banalen Gewalt unserer primitivsten Lebensbedürfnisse und in der ideologischen Weltfremdheit unseres Wissens und Gewissens, in dem Schrecken der Geburt und des Todes, in dem aus jedem Stein und aus jeder Baumrinde schreienden Rätsel der Natur und in der Ergebnislosigkeit der Kreisläufe der Geschichte,“ ja, den Gedanken einer „Vorsehung und Harmonie über diesem Ganzen“ nennt er hier eine „erschlichene Voraussetzung“! Das nennt man deutlich und offen reden! „Alle Argumente für eine direkte Rechtfertigung der Dinge dieser Welt sind in den apologetischen Vorträgen der Freunde Hiobs längst vorgebracht und erledigt“ (Rm II, 149). Macht man sich klar, daß es Barth durchaus ernst ist mit solchen Aussprüchen, und daß es ihm ernst sein muß, weil er ja damit nur die gegebene Wirklichkeit so beschreibt, wie sie nun einmal tatsächlich ist, so versteht man einigermaßen seine abgegebene, bittere Feindschaft wider die Aufklärung und wider die Frömmigkeit des „Kulturprotestantismus“, die er zweifellos deshalb in dem harten Urteil Rm II, 487 kurzweg als „frivol“ bezeichnet, sofern und wo sie sich dem Dogma einer dem Weltgeschehen immanenten Fortschrittstendenz verschreibt und unentwegt den Glauben an die göttliche Vaterliebe als eine Selbstverständlichkeit verkündigt.

Nicht minder entschieden äußert sich Schweitzer in diesem Punkt, nur daß er weniger leidenschaftlich um sich schlägt und dafür tiefer auf die Sache selbst eingeht. K II, XII sagt er: „Wir müssen uns entschließen, auf die optimistisch-ethische Deutung der Welt zu verzichten. Nimmt man die Welt, wie sie ist, so ist es unmöglich, ihr einen Sinn beizulegen, in dem die Zwecke und Ziele des Wirkens des Menschen und der Menschheit sinnvoll sind. . . . In der Welt ist für uns nichts von einer sinnvollen Evolution . . . zu entdecken.“ Was wir im Univerfum walten sehen, im großen und im kleinen, ist „wunderbar schöpferische und zugleich sinnlos zerstörende Kraft“ (K II, 201). Nun ist aber das an Schweitzer groß, daß er nicht mit gehässigem und höhnendem Schimpfen über diejenigen Versuche philosophischen und religiösen Denkens herfällt, die es, die Augen vor der Wirklichkeit verschließend, unternommen haben, der Welt um jeden Preis eine optimistische Deutung zu geben, und sie damit fälschten. Sondern er versteht diese

Verfuche. Der abendländische Mensch wenigstens geht nun einmal instinktiv auf Welt- und Lebensbejahung aus. Was Wunder, wenn er dieser Tendenz zum Optimismus in denken-der Weltbetrachtung eine univerfelle Begründung und Rechtfertigung zu geben versucht! Was kann denn natürlicher und logischer erscheinen als dieser Versuch, den Sinn des Lebens aus dem Sinn der Welt begreifen zu wollen! Was kann der Mensch dafür, wenn das Wesen der Welt, soweit er es überhaupt erkennt, nicht derart ist, daß es ihm seine naive Welt- und Lebensbejahung, mit der er ins Dasein tritt, bestätigt? Oder ist es überhaupt an sich eine Torheit zu nennen, daß der Mensch um Welt- und Lebensbejahung in irgendwelchem Sinne ringt? Ist nicht Barth selbst grundsätzlicher Optimist, wenn er das Lied von der neuen Welt, von der neuen Schöpfung, vom neuen Menschen singt? Gegen das Eingeständnis, daß jede optimistische Deutung der Welt ungerechtfertigt ist, „wehrt sich“, sagt Schweitzer mit Recht K II, 200, „das Denken mit dem Mute der Verzweiflung, weil es fürchtet, dem Problem des Lebens dann ratlos gegenüberzustehen.“ Was soll also das Barthische Schimpfen gegen den fortschrittsfreudigen und fortschrittsgläubigen „Kulturprotestantismus“?

*
*
*

Barth und Schweitzer sehen sich also vor die paradoxe Notwendigkeit gestellt, in irgendwelchem Sinne den Optimismus zu verkünden und zu begründen, aber in der Weise, daß dabei die pessimistische Erkenntnis von der absoluten Rätselhaftigkeit der Welt zu keinerlei unlautern, abschwächenden, schönfärberischen Kompromissen gezwungen wird.

Bekannt sich Barth zum schonungslos pessimistischen Welterkennen so offen und radikal, daß er ausdrücklich den Gedanken einer über dieser Welt waltenden Vorsehung als eine „erschlichene Voraussetzung“ zu bezeichnen sich gedrängt sieht, dann ist gerade für ihn (man erinnere sich an die von ihm im Vorwort zu Rm II formulierte Problemstellung!) die Gottesfrage in ernsthaftester und bedrohlichster Weise gestellt. Wer ist Gott, wenn er der „Ursprung aller Dinge“ ist (Rm II, 6), die Macht, die „allen Leben und Odem und alles gibt“ (Rm II, 13), der „Schöpfer“ (Rm II, 64)? „Die ganze Welt ist Gottes Spur“

(Rm II, 21), sie ist „von Gott geschaffen“ (Rm II, 7). „Was sind denn Gottes Werke in ihrer absoluten Rätselhaftigkeit (zoologischer Garten!) anderes als lauter Fragen, auf die es keine direkte Antwort gibt, auf die Gott allein, Gott selbst die Antwort ist?“ (Rm II, 24). Aber in welchem Sinne kann und muß er allein diese „Antwort“ sein? Wer ist er, wenn er der Ursprung dieser „absolut rätselhaften“ Welt ist? Barth zieht die ihm notwendig erscheinenden Schlußfolgerungen aus dem pessimistischen Welterkennen für sein Wissen von Gott. Und die wichtigste dieser Schlußfolgerungen ist die Behauptung der absoluten Transzendenz Gottes gegenüber der bestehenden Welt. Diese „Welt der Dinge und der Zeit, des Auseinander, Nebeneinander und Gegeneinander, der Kontraste von Geist und Natur, Idealität und Materialität, Seele und Leib“ . . . ist nicht mehr der Kosmos der Schöpfung (Rm II, 148). Diese Welt des „auf- und abwogenden Chaos von natürlichen, feelischen und einigen andern Kräften in ihrer Einheit mit Gott begreifen zu wollen, ist entweder sträflicher, religiöser Übermut oder letzte Einsicht in das, was jenseits von Geburt und Tod wahr ist, Einsicht von Gott aus“ (Rm II, 15). „Jedes Einssein mit Gott in der Welt fällt dahin“ (Rm II, 90). Auch „die Verdinglichung und Vermenschlichung des Göttlichen in einer besondern Religionsgeschichte oder Heilsgeschichte ist keine Beziehung zu Gott, weil Gott als (der transzendente) Gott dabei preisgegeben wird“ (Rm II, 55). „Gott und der Mensch, der ich bin, das geht nicht zusammen“ (Rm II, 245). „Menschenreich ist nie Gottesreich“ (Rm II, 33).

Als der absolut transzendente Gott ist er auch der „unbekannte Gott“ (Rm II, 13), deus absconditus. Die paulinische Aussage Rom I, 19 f., daß das, was von Gott erkennbar ist, den Menschen offenbart sei, weil Gott selbst es ihnen offenbart habe, wird von Barth mit dem Kommentar bedacht: „Wir wissen, daß Gott der ist, den wir nicht wissen“ (Rm II, 23). Gott offenbart sich, sofern er erkennbar macht, daß er der unbekannte, verborgene Gott ist. So räumt Barth gründlich auf mit allen „Vermischungen von Zeit und Ewigkeit“, mit allem „angeblichen dinglichen Hereinragen, Erscheinen der Gotteswelt in diese Welt, unechten Immanenzen und unradikalen Transendenzen“ (Rm II, 84). „Immer ist Gott dem

Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich und Besitz“ (Rm II, 98).

Wird Barth durch das pessimistische Welterkennen dazu gedrängt, derart Gott aus der von ihm geschaffenen Welt zu eliminieren, so muß er nun selbstverständlich nach weiteren Erklärungen greifen, die diesen schroffen, doch sicher nicht ursprünglichen Gegensatz von Gott und Welt begreiflich machen. Diesen Dienst leistet ihm der Sündenfallgedanke. „Ursprünglich besteht ja“, sagt Barth ausdrücklich (Rm II, 231), „dieser Gegensatz nicht. Ursprünglich lebt ja der Mensch im Paradies, wo kein Oben und Unten, wo der Kosmos eins ist mit der Schöpfung, der Mensch mit Gott, wo alles Natürliche als solches auch heilig ist. . . .“ Indessen verwahrt sich Barth energisch dagegen, daß dieser „Sündenfall“ in irgendwelchem Sinne als ein „historisch-psychischer Vorgang“ aufzufassen sei (Rm II, 151). Er will keine Mythologie. Der in Adam vollzogene Eingang der Sünde in die Welt ist vielmehr eine „zeitlose, transzendente Disposition der Menschenwelt“. Es handelt sich um ein ursprünglich, unanschaulich und ungeschichtlich zu verstehendes „Herausfallen des Menschen aus seiner unmittelbaren Einheit mit Gott“, ein „Zerreißen des geistigen Bandes, das Gott, Welt und Menschen als Schöpfer und Geschöpf zusammenhält“ (Rm II, 148). „Mit dem ersten Menschen, der sich in dieser Welt vorfand, und mit der Welt, in der sich der erste Mensch vorfand, erwies sich diese Disposition als wirksam“ (Rm II, 151). Diese Aussagen streifen haarscharf den Gedanken, gerade dann und dadurch falle der Mensch aus der Einheit mit Gott, daß er durch Zeugung und Geburt überhaupt ins geschichtliche Dasein tritt, verallgemeinert: Gerade durch den göttlichen Schöpfungsakt, durch den der Kosmos in zeiträumliche Erscheinung tritt, werde der Gegensatz zwischen Gott und Welt aufgerichtet. Gott setzt die Welt aus sich heraus. Damit wird die Welt eine selbständige Größe, und eben damit wird sie gott-los. „Der in Gott verborgene Gegensatz von Ursprung und Andersheit sollte nicht menschlicher Lebensinhalt werden. Der Mensch sollte nicht für sich sein, was er an sich, in Gott ist: das Geschöpf als ein Zweites neben dem Schöpfer. Er sollte nicht wissen, was Gott von ihm weiß und gnädig vor ihm verborgen hält: daß er – nur der Mensch ist“ (Rm II, 231).

Jedenfalls ist das Letzte, was Barth über diesen „Sündenfall“ zu sagen hat, dies, daß er im Grunde tatsächlich ein Geschehen in Gott selbst sei. „Es ist Sünde ein unanschauliches negatives Geschehen an Gott und in Gott“ (Rm II, 158). Die Sünde als der überzeitliche Fall der Menschen aus der Einheit mit Gott findet ihre Erklärung in der göttlichen Prädestination des Menschen zur Verwerfung (Rm II, 152). Der Fall des Menschen aus der Einheit mit Gott ist „keine einzelne, geschichtliche Tat, sondern die immer schon vorausgesetzte, die unvermeidliche, die letztlich aus dem Geheimnis der göttlichen Verwerfung . . . hervorgehende Bestimmtheit aller menschlichen Geschichte“ (Rm II, 161). Daher das Urteil: „Die altreformierte These läßt sich durchaus hören und vertreten, daß auch die Prädestination zur Verwerfung als supralapsarisch dem historischen Sündenfall vorausgehend zu begreifen sei“ (Rm II, 152). In solchem Tun aber offenbart sich der unbekannte, verborgene Gott zugleich als der absolut freie. „Gottes Wille kennt kein Warum. Er will, weil er Gott ist.“ Er ist „an nichts, als an sein eigenes Recht gebunden“ (Rm II, 70).

So hat nun das pessimistische Welterkennen seinen erklären-den, metaphysischen Hintergrund bekommen: „Unmittelbar mit dem Fall ist auch das Todesurteil gegeben für alle Menschen: die Natürlichkeit und Kreatürlichkeit, Vergänglichkeit und Unzulänglichkeit und Bedrängtheit des Menschen als des Menschen dieser Welt, als sein Fluch und Schicksal“ (Rm II, 161). „Unvermeidlich ist es, daß seine Beziehung zu Gott nun durch den Tod charakterisiert ist, unvermeidlich, daß das Sein des Menschen sich nun spaltet und entfaltet zu der ganzen Problematik seines Daseins und Soseins, daß seine Welt nun auseinanderfällt in die Mannigfaltigkeit all der durch optimistische oder pessimistische Hintergründe kaum oder gar nicht zusammengehaltenen Menschlichkeiten, Zeitlichkeiten und Dinglichkeiten . . .“ (Rm II, 150).

* * *

Was ist zu diesem Barthischen Gedankengang zu sagen? Die Kritik, die hier zu üben ist, führt positiv gewendet geradewegs immer genau zu dem, was Schweitzer zur Sache vorzubringen hat.

Zunächst etwas Grundsätzliches! Führt das pessimistische Welterkennen zur Einsicht in die absolute Rätselhaftigkeit der gegebenen Weltwirklichkeit, dann ist es überhaupt schon inkonsequent, darüber hinaus aber sicher auch völlig erfolglos, diese absolute Rätselhaftigkeit trotz allem doch wieder erklären zu wollen! Ist die Welt absolut rätselhaft, dann bedeutet dies doch eben gerade, daß sie nicht erklärbar ist. Und tatsächlich schiebt ja Barth mit all dem, was er angeblich zur Erklärung des Welträtsels vorbringt, das Rätsel nur um eine Station weiter zurück in den Bereich des gar nicht mehr erkennbaren Metaphysischen. Oder ist denn etwa das auf der Welt lastende Todesverhängnis als sinnvoll begriffen, wenn man es herleitet aus der verwerfenden Prädestination des deus absconditus, dessen absolut freier Wille eben kein Warum kennt oder wenigstens jedenfalls über dieses Warum schlechtweg keine Auskunft gibt? Da ist Schweitzer konsequenter, wenn er dem Menschen als unvermeidliche Notwendigkeit vorhält, daß er sich „endlich und ein für allemal zur Freiheit von dem Verstehen der Welt aufraffe“ (K II, 213).

Allein daß Barth hier eine große, ausichtslose Inkonsequenz begeht, hat seine ganz besonderen Gründe. Durch das pessimistische Welterkennen bedrängt, glaubt Barth sich zum Apologeten des Welterschöpfers aufwerfen zu müssen: Gott, als der Gott des Lebens, kann nicht als in dieser Welt des Todes immanent wirkende Macht gedacht werden (Rm II, 148). Daher das unermüdliche polternde Aufräumen Barths mit allen „unechten Immanenzen und unradikalen Transendenzen“! Allein diese hartnäckige Proklamation der absoluten Jenseitigkeit Gottes leistet ihm nicht einmal den verlangten Dienst! Gerade im Moment, da er den ungeschichtlichen, vorzeitlichen „Sündenfall“ des Menschen für das furchtbare, rätselhafte Sosein der Welt verantwortlich machen will, zwingt ihn die eiserne Logik des Ursprungsgedankens, letztlich doch auch diesen „Sündenfall“ als ein Geschehen in Gott zu erklären. Also ist es am Ende doch der Gott des Lebens, auf dessen Wirken auch das Todesverhängnis dieser Welt zurückgeht. Und da bleibt denn nichts anderes mehr übrig, als das Geständnis, daß eben der Wille dieses deus absconditus absolut frei ist und kein Warum kennt. Der Umweg über die Behauptung der absoluten

Transzendenz Gottes und des vorzeitlichen, ungeschichtlichen „Sündenfalles“ des Menschen nützt also nichts. Mit diesen Behauptungen belastet sich das Denken lediglich mit einer Welterklärung, die sich vor dem ehrlichen Welterkennen nicht als begründet und bestätigt erweisen kann. Dem ehrlichen Welterkennen muß der Gedanke des Barth'schen „Sündenfalles“ so verdächtig vorkommen, wie der Mann ohne hochzeitliches Kleid im Gleichnis: „Freund, wie bist du hereingekommen?“ Bei feinen Erkenntnisbemühungen befaßt sich das Welterkennen mit dem Wesen des zeiträumlichen Geschehens. Von irgendwelchem vorzeitlichen oder überzeitlichen Geschehen am und im Menschen, das nicht „historisch-psychischer Vorgang“ wäre, als was aber der „Sündenfall“ charakterisiert wird, kann es nichts wissen und muß bestreiten, daß irgendein Mensch davon Gewißheit haben könne. Zudem leidet der Sündenfallgedanke in der Fassung, wie Barth sie vertritt, auch noch an der Unstimmigkeit, daß durch ein urprüngliches Geschehen, das sich am Menschen vollzieht und auswirkt, nicht nur das empirische Sosein des Menschen, sondern darüber hinaus das empirische Sosein der Welt überhaupt erklärt werden soll. Tatsächlich finden sich bei Barth Sätze, in denen dies ausdrücklich behauptet wird (Rm II, 148. 195. 293). Das apologetische Motiv macht sich eben hier geltend: Nicht nur der Zustand des empirischen Menschen, sondern die Welt überhaupt macht die Theodizee notwendig. Allein damit hat sich Barth auf ein Mythologumenon eingelassen, das vor dem Forum des ehrlichen Welterkensens als Irrtum und Verfliegenheit dahinfällt. Der graufige Kampf ums Dasein und in seinem Gefolge die sinnlose, leidvolle Vernichtung von sinnvoll Gewordenem haben als rätselhaftes Verhängnis auf der Welt gelastet, längst bevor es Menschen auf Erden gab, und herrschen im weiten Univerfum auch da, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.

Nicht minder steht nun aber auch die Behauptung von der absoluten Transzendenz Gottes mit dem ehrlichen Welterkennen in Widerspruch. Diese Behauptung von der Transzendenz Gottes ist ja bei Barth auch schon gar nicht aus dem Welterkennen selbst geschöpft, sondern nur sekundär durch das Welterkennen veranlaßt, sofern es rein pessimistisch ist. Das

Werturteil, daß die gegebene Weltwirklichkeit finster und banal sei, drängt zu dem Seinsurteil, daß in einem solchen Kosmos Gott nicht gefunden werden könne. Hat Barth sich aber einmal vorher mit dem Schöpfungsgedanken eingelassen, und ist er damit ins Gehege von Naturwissenschaft und Naturphilosophie geraten, so muß er sich eben trotz allem den Ergebnissen der hier unternommenen Erkenntnisbemühungen fügen. Diese aber wissen nichts von einem transzendenten, sondern nur von einem immanenten Gott.

Auch das Welterkennen selbst verlangt also, daß der Umweg über Transzendenz Gottes und Barthische „Sündenfall“-Lehre aufgegeben werde. Was bleibt dann bei Barth selber im Rest? Die Idee eines univerfellen, schöpferischen Willens zum Leben, als dessen Erscheinung die Welt zu begreifen ist, soweit sie überhaupt begriffen werden kann, wobei aber dieser univerfelle Wille zum Leben rätselhafterweise zugleich als Zerstörungswille waltet.

Damit sind wir aber zugleich genau bei dem angelangt, was Schweitzer zur Sache zu sagen weiß (K II, 237. 242 f.), nur daß er dann auch noch klar macht, daß uns auch schon das Wesen des Lebens selbst ein unfaßbares Geheimnis bleibt, während Barth oft tut, als wüßte er, was Leben ist (Rm II, 294)!

*
*
*

Albert Schweitzer faßt die Welt als Willen, und zwar als Willen zum Leben, der sich fort und fort auslebt in unendlichen, einzelnen Lebenserscheinungen, wobei jedoch rätselhafterweise nicht eine univerfelle Zweckmäßigkeit des Gesamt-Lebensprozesses dahin tendieren würde, „Leben mit Leben zu einem Gesamtleben zusammenlaufen zu lassen“ (K II, 201). „Die Natur ist wunderbar schöpferische und zugleich sinnlos zerstörende Kraft. Ratlos stehen wir ihr gegenüber. Sinnvolles in Sinnlosem, Sinnloses in Sinnvollem: dies ist das Wesen des Universums“ (ebenda). In dieser Formel, die das gesamte, in der Welt gegebene Sein als die Erscheinung eines univerfellen Willens zum Leben definiert, erfaßt der Mensch das Wesen der bestehenden Welt in Analogie zu dem, als was er sich selbst erlebt und erkennt: das Erste und Letzte, was der Mensch von sich selber wissen kann, ist das, daß er

in seinem körperlichen und geistigen Sein die Erscheinung eines Willens zum Leben ist. Die Richtigkeit dieses Analogieschlusses ist gewährleistet dadurch, daß er nicht nur der philosophischen Erkenntniskritik standhält, sondern zugleich fort und fort durch alle Fortschritte und Entdeckungen der experimentellen Naturwissenschaft immer mehr bestätigt wird. Ist so tatsächlich die für uns letztmöglich erreichbare Wahrheit des Schöpfungsgedankens erfaßt, dann heißt es für uns eben deshalb auch angesichts des furchtbaren Soseins der Welt ihr treu bleiben um der Wahrhaftigkeit willen. Daß die Welt nicht nur ist, sondern eben so ist, wie sie ist, kann dem Denken nicht das Recht geben, nun auf einmal diesen univervellen Willen zum Leben, als dessen Erscheinung die Welt begriffen werden muß, nachträglich mit der Behauptung der Transzendenz Gottes wieder aus der Welt hinauszubefördern, nur weil nach Menschenbegriffen das Werk den Meister nicht lobt. Denn auf dieses Unterfangen läuft ja die These Barths von der Transzendenz Gottes durchaus hinaus. Trotz seiner gelegentlichen Erklärung, daß er nicht auf eine direkte Rechtfertigung dieser Welt und nicht auf eine Theodizee ausgehe, geht er eben mit der Verfechtung der Transzendenz Gottes gerade darauf aus. Gewiß, nicht auf eine „direkte“ Rechtfertigung, aber auf eine „indirekte“! Mit dieser Einschränkung: keine „direkte“ Rechtfertigung dieser Welt! verrät er sich selber. Und noch viel deutlicher verrät er die Motive seines Denkens, wenn er sagt: „Jenseits jenes ewigen Widerspiels (sc. von Kraft und Stoff, Werden und Vergehen, Organisation und Dekomposition, Lebensdurst und Sterbensnotwendigkeit), das das Merkmal der Geschöpflichkeit ist, ist die Schöpfung in der Schöpfung, Gott im Kosmos. Wird er dort nicht gefunden, so wird er gar nicht gefunden“ (Rm II, 294 f.). Oder: Die Welt des Menschen als das gestaltlose auf- und abwogende Chaos von natürlichen, feelischen und einigen andern Kräften in ihrer Einheit mit Gott begreifen zu wollen, sei entweder sträflicher, religiöser Übermut oder letzte Einsicht in das, was jenseits von Geburt und Tod wahr sei (Rm II, 15). Erweist es sich einmal, daß jede, auch jede „indirekte Rechtfertigung“ der Welt zur Fälschung der Weltwirklichkeit führt, so haben wir dieses Unterfangen definitiv aufzugeben und mit

der Schweitzerischen Forderung Ernst zu machen, daß der Mensch „endlich und ein für allemal sich zur Freiheit von dem Verstehen der Welt aufraffe“. Es heißt dann, bei der Erkenntnis stehen bleiben, daß der universelle Wille zum Leben, als dessen Erscheinung alles Sein in der Welt zu begreifen ist, rätselhafterweise zugleich sich auswirkt als Vernichtungswille. Indem Schweitzer sich zu dieser Resignation des Denkens aufrafft, macht er nur Ernst mit dem, was Barth selbst von Gott sagt: daß er als der absolut freie Gott in der Welt sich offenbare, der in allem, was er will und tut, „an nichts als an sein eigenes Recht gebunden“ sei. Schweitzer ist also hier konsequent, Barth inkonsequent. Barths Verdienst liegt darin, daß er viel energischer und offener, als dies seit langem in der gewöhnlichen Theologie der Fall war, den unvermeidlichen Pessimismus des ehrlichen Welterkennens zu Worte kommen läßt, und so die ganze Schwierigkeit aufdeckt, mit welcher der Versuch, den Optimismus in denkender Weltanschauung zu begründen, zu ringen hat.

2. Die Begründung des Optimismus.

In welcher Weise postuliert und begründet Barth den Optimismus? Hier erst zeigt sich der letzte und eigentliche Grund, weshalb Barth die eben geschilderten Inkonsequenzen in der Auseinandersetzung mit dem pessimistischen Welterkennen begeht: Transzendenz Gottes und „Sündenfall“ sind nämlich für ihn in Wahrheit die Brücke, auf der er über den Abgrund des pessimistischen Welterkennens zur Begründung des Optimismus zu gelangen gedenkt!

In welcher Richtung der Barthische Optimismus geht, ist durch folgende Kapitelüberschriften schon angedeutet: „Der nahende Tag“, „Der neue Mensch“, „Die neue Welt“, „Glaube ist Wunder“, „Glaube ist Anfang“, „Glaube ist Schöpfung“. Wie kommt Barth zu solchen Hoffnungen? Er sagt: „Die Quelle der Not ist auch die Quelle der Hoffnung, nur sie“ (Rm II, 331). Dieses Wissen ist geschöpft aus der dem Menschen zum Bewußtsein kommenden Ursprungsbeziehung zu dem Gott, der dieser Welt und diesem Menschen gegenüber völlig transzendent ist. Sofern Gott als der Gott des Lebens in dieser Welt des Todes

nicht gefunden werden kann, muß er doch gerade als der Gott des Lebens irgendeinmal und irgendwie an seinen Geschöpfen sich bewähren. Ist er der Schöpfer, dann ist er auch der Erlöser. Die göttliche Prädestination kann nur als eine doppelte begriffen werden. In der Erkenntnis, daß Gott der alle und alles Verwerfende ist, daß das furchtbare Sosein der Welt in der göttlichen Verwerfung begründet ist, ist zugleich auch die Erkenntnis enthalten, daß dieser Gott auch der Erwählende ist. „Woher die Möglichkeit, die Zeit als Zeit, die Dinge als Dinge, den Menschen als Menschen zu benennen, und mit einem unvermeidlichen „nur“ zu begreifen? Aus welcher überlegenen Höhe diese kritischen Gedanken? Alle diese Woher? weisen offenbar strahlenförmig zurück auf einen Punkt, von dem wir herkommen, auf eine Voraussetzung, von der wir ausgegangen sind. Von dorthier ist die Welt geschaut, begrenzt, aufgehoben, aufgerollt, gerichtet. Redet der Ursprung, redet Wiedererinnerung an unsere Heimat bei dem Herrn Himmels und der Erde, dann spaltet sich der Himmel, öffnen sich die Gräber, dann steht die Sonne still zu Gibea, und der Mond im Tale Ajalon“ (Rm II, 68). „Mit der Frage nach dem Woher? unseres durch die Einsicht unserer schlechthinigen Sündigkeit und Sterblichkeit charakterisierten Wissens um uns selbst stoßen wir unmittelbar auf die Existentialität des diesem Menschen gegenüberstehenden neuen Menschen. Er ist. Die Entscheidung ist nicht in der Zeit, aber in der Ewigkeit, die der Zeit Beschränkung ist, gefallen. Jene Frage ist die Antwort“ (Rm II, 257). „Gäbe es ein Bewußtsein des den Menschen bedrängenden Todesverhängnisses ohne das unbegreifliche Bewußtsein der unmöglichen Auferstehungsmöglichkeit?“ (Rm II, 369). Die kritische Erkenntnis von der Problematik des Daseins ist nur möglich auf Grund eines Wissens um ihre Auflösung. Dieses zweite Wissen bietet erst die Norm, gemäß welcher jene erste Erkenntnis von der Problematik des Daseins als kritische Erkenntnis überhaupt möglich ist. Darum ist das eine Wissen nicht minder objektiv wahr als das andere. „Die Erkenntnis der lückenlosen Knechtschaft ist auch die Erkenntnis der Freiheit, das Entsetzen vor der Verweslichkeit ist auch die Hoffnung der Unverweslichkeit, das letzte Halt ist auch das erste Vorwärts,“ weil Gott Gott

ist, weil die Wahrheit Schritt, Bewegung und Wendung ist vom Tode zum Leben“ (Rm II, 295). Aber eben: „Gott ist die Antwort, die Hilfe, der Richter, der Erlöser, nicht der Mensch, weder der östliche, noch der westliche, noch der deutsche Mensch, auch nicht der biblische Mensch . . . Gott allein, Gott selbst“ (Rm II, 56). Demgemäß wird nun auch die optimistische Überzeugung des nähern entwickelt. „Gibt es eine Errettung, so muß es die Errettung vom Tode sein“; denn der Tod ist „Inbegriff und Summe aller Übel, Schrecken und Rätsel unseres Daseins“ (Rm II, 147). „Ist Gott Gott, so muß er der siegreiche Feind dieses letzten Feindes sein“ (ebenda). Sofern aber solche Errettung nur von dem Gott herkommen kann, der in diesem Kosmos nicht zu finden ist, ist diese Errettung schlechtweg Wunder, Wunder „senkrecht von oben“ (Rm II, 27), das „reine, absolute, vertikale Wunder“ (Rm II, 37). Dieses göttliche Wunder der Errettung und Erwählung hat schlechterdings nichts zu schaffen mit all dem, was sich menschlicherseits regen mag und regt an Bemühungen zu eigenmächtiger Befreiung aus dem Verhängnis der Naturnotwendigkeiten, hat insbesondere rein nichts zu tun mit fortschrittsgläubigem Kulturtatendrang und mit einer in heroischer Gläubigkeit, in Gotteseerlebnissen und andern psychischen Zuständen schwelgenden Erlebnisreligion. Das und alles, was überhaupt der Mensch zu seinen Gunsten, mit dem Zweck der Überwindung der Problematik seines Daseins von sich aus unternehmen mag, sicher daher auch alle revolutionäre Auflehnung wider das Bestehende, ist lediglich „babylonischer Turmbau“, weiter nichts. Hier geschieht das göttliche Wunder nicht.

Dieses Wunder von Gott her ist immer Neuschöpfung einer neuen Welt und eines neuen Menschen, so sehr Neuschöpfung, daß es vielmehr immer nur die Katastrophe, die Aufhebung, das Ende alles Menschlichen und alles Diesseitigen überhaupt zur Voraussetzung haben kann. In hartnäckigster Monotonie wird dieser Gedanke durch das ganze Barthische Buch hindurch immer wieder ausgesprochen. Gott „erklärt seinen Beschluß, sein Recht aufzurichten in umfassendster Erneuerung des Himmels und der Erde. Forensischer, ursach- und bedingungsloser, nur in Gott selbst begründeter Spruch ist diese Erklärung, *creatio ex nihilo*, Schöpfung einer wirklichen gött-

lichen Gerechtigkeit in uns und in der Welt ist diese Schöpfung. Wenn Gott spricht, so geschieht es. Aber neue Schöpfung ist diese Schöpfung. Zwischen der alten und der neuen Schöpfung steht immer das Ende unserer Tage, das Ende dieses Menschen und das Ende dieser Welt“ (Rm II, 78). „Ein Übergang, eine Entwicklung, ein Aufstieg oder gar ein Aufbau von hier nach dort ist grundsätzlich ausgeschlossen“ (Rm II, 119). „Was sich nicht aufheben lassen, sondern sich (als Ja oder Nein) selbst rechtfertigen will, das ist eben um deswillen gerichtet“ (Rm II, 115). „Ein Anderes ist und bleibt das, was Gott ist und tut, ein Anderes das Sein und Tun des Menschen. Unüberschreitbar ist zwischen hier und dort die Todeslinie gezogen, die freilich die Lebenslinie, das Ende, das der Anfang, das Nein, das das Ja ist. Es ist und bleibt jener „Augenblick“ gegenüber allem Vorher und Nachher etwas Eigenes, Anderes, Fremdes, er pflanzt sich nicht fort im Nachher, so wenig er im Vorher seine Wurzel hat. Er steht in keinem zeitlichen ursächlichen, logischen Zusammenhang, er ist immer und überall das schlechthin Neue, er ist immer das Sein, Haben und Tun Gottes, der allein Unsterblichkeit hat. Leben kommt immer nur aus dem Tode, Anfang nur aus dem Ende, Ja nur aus dem Nein“ (Rm II, 88). „Anders als in der Katastrophe der menschlichen Gipfelmöglichkeit . . . kann die göttliche Möglichkeit nicht begriffen werden“ (Rm II, 379).

Wo und wie geschieht nun aber eigentlich dieses göttliche „reine, absolute, vertikale Wunder senkrecht von oben“? Die Beantwortung dieser Frage ist der eigentliche Kernpunkt des ganzen Barthischen Sendschreibens an die Christen zu Rom! Und hier verstrickt sich nun Barth so rettungslos in einem unheilbaren Selbstwiderspruch, daß er in immer neuen titanischen Anläufen nichts anderes zustande bringt, als daß er die beiden konträren Seiten dieses Selbstwiderspruches nur in immer schärfer zugespitzten Formulierungen ausspricht. Aus den unabsehbaren Reserven seiner Rhetorik wirft er fort und fort Trupp um Trupp von Aussagen und Gegenaussagen widereinander, die sich dann ergebnislos im sinnlos wütenden Feuer dieses Selbstwiderspruches aufreiben. Von dem hirnbetäuben- den rhetorischen Trommelfeuer, das darob entbrennt, hier eine richtige Vorstellung zu geben, ist unmöglich. Man müßte

das halbe Buch ausstreuen. Hier einige Belege! „Die Möglichkeit, . . . daß Gottes Willen auf Erden geschehen kann an Menschen und durch Menschen, die Möglichkeit also, daß ein geheiligt Menschenleben als solches geschichtlich und anschaulich wird, daß das Unendliche das Endliche faßt, diese Möglichkeit kann nicht nur nicht bestritten, sondern sie muß vom Standpunkt der Gnade aus als die endlich und zuletzt einzige Möglichkeit behauptet, ihr Eintritt mit geradezu stürmischer Ungeduld, Sehnsucht und Beflissenheit erwartet werden. Aber wohlverstanden: Diese Möglichkeit ist die Möglichkeit des Unmöglichen. Dieses Geschehen ist das Geschichtlichwerden des Ungeschichtlichen“ (Rm II, 207). „Ich, kein Teil bloß, sondern ich in meiner Totalität erlöst, verwandelt, gereinigt, neu, vor Gott, bei Gott, in Gott, göttlichen Wesens und göttlichen Lebens teilhaftig“ (Rm II, 298).

Dagegen: Es ist klar, „daß mein Wandeln in Lebensneuheit weder in meiner Vergangenheit, noch in meiner Gegenwart, noch in meiner Zukunft etwa Ereignis neben andern Ereignissen ist und wird. . . . In dieser Welt ist kein anderer Mensch als eben dieser alte Mensch“ (Rm II, 177. 179). Es ist also durchaus doch nicht wahr, daß das „Ungeschichtliche“ „geschichtlich und anschaulich“ wird! Ja, mit dem folgenden Satz wird dies ausdrücklich verneint: „Die Auserwähltheit der Erwählten . . . gewinnt keine historische Breite, weder in erbaulichen Lebensgeschichten, noch in gesegneten Einflüssen auf die Kirchengeschichte“ (Rm II, 384 f.). Und mag sich irgendwo „eine noch so ansehnliche Blase christlicher Erlöstheit“ (!) präsentieren, so ist es doch nicht Erlösung (Rm II, 300). „Es gibt in dieser Welt, auf dieser Erde und unter diesem Himmel keine Erlöstheit, kein unmittelbares Leben“ (Rm II, 149).

Auf der positiven Seite dieses Selbstwiderspruchs, daß das Wunder „geschichtlich und anschaulich“ geschieht und doch nicht geschieht, ist bedeutsam die Betonung des Glaubens. Der Glaube ist die „Umkehrung“, die radikale Neuorientierung des nackt vor Gott stehenden Menschen“ (Rm II, 74). Glaube ist Sprung ins Dunkle, in die leere Luft, ist „Hohlraum, Leere, Entbehren“ (Rm II, 75). Glauben heißt also hoffen, wo es nichts mehr zu hoffen gibt. Wird die Verheißung nicht im Glauben empfangen, so wird sie gar nicht empfangen. Durch

den Glauben find wir, was wir nicht find. Und nur insofern ist Glaube Glaube, als er der Schritt des Menschen ist, der nur von Gott . . . allein aus möglich ist“ (Rm II, 112). Insofern ist eben der Glaube selbst das Wunder, der Anfang, die Neuschöpfung. Sofort aber wird von der negativen Seite des Selbstwiderspruches auch hier erklärt: „Verdächtig müssen wir uns selbst sein in jedem Augenblick, wo wir es wagen, damit zu rechnen, daß wir glauben“ (Rm II, 128). „Wir können nur immer und überall, und immer und überall aufs neue . . . auch glauben, daß wir glauben“ (ebenda).

*

*

*

Es muß hier zunächst ein Wort gesagt werden zu einem Gedanken, der auf der positiven Seite des Barthischen Selbstwiderspruchs als „Beweis“ für die Realität des großen Wunders eine wichtige Rolle spielt. Wo Glaube stattfindet, Wahrheit erfaßt, Sinn gefunden und gedacht, Geltung anerkannt wird, da handelt es sich um „einmalige“, momentane geistige Akte, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß hier ein Zeitloses, Identisches, Ewiges in die in zeitlichem Nacheinander ablaufende Kausalreihe des psychischen Geschehens hereinbricht. Denn Wahrheit, Sinn, Geltung sind zeitlos. Wo dieses „Ewige“ im Ich auftritt, da hört das psychologische Erklären auf. „Jenseitiges“ ragt ins Diesseits hinein. Es „pflanzt sich nicht fort im Nachher, so wenig es im Vorher seine Wurzel hat“. Es bekommt auch nicht zuständige Dauer, sondern hat immer nur als momentaner Akt Realität. Beutet man aber solche Erwägungen im Sinne des Barthischen Wunders aus, so gerät man in Abfurdtäten hinein. „Der Gedanke ist die Einbruchsstelle des Reinideellen, des Transsubjektiven in die psychologische Tatsächlichkeit. Er ist in, aber nicht von dieser Welt“. So argumentiert auch Emil Brunner im Sinne der Barthischen Gedankengänge (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 97). Kommt aber so wirklich der Sinn aus dem „Jenseits“, dann – nach dieser Barth-Brunnerschen Logik – sicher auch der Unfinn! Was hier in voreiliger Weise als Eigenart und Einzigartigkeit irgendwie als normgemäß qualifizierter geistiger Akte gekennzeichnet wird, ist in Wahrheit Kennzeichen des geistigen Aktes überhaupt. Wo geglaubt, wo geliebt, wo Wahrheit

erkannt wird, redet Barth von „qualifizierter Zeit“. Allein wo das Böse getan und wo Irrtum gedacht und verfochten wird – ist dies nicht auch „qualifizierte Zeit“? Hier sind offensibare Illusionen im Spiel. Das Wahre an all diesen Erwägungen über den Charakter des geistigen Lebens spricht Schweitzer einmal beiläufig da aus, wo er dartut, daß Ethik und Ästhetik als Wissenschaften unmöglich sind. „Wissenschaft als Beschreibung von objektiven Tatsachen, Ergründen ihrer Zusammenhänge und Folgern aus ihnen ist nur möglich, wo es sich um eine Reihe sich wiederholender gleichartiger Tatsachen oder um eine Tatsache in einer Reihe von Erscheinungen handelt, wo also eine Materie vorliegt, in die sich gesetzmäßige Ordnung bringen läßt. Eine Wissenschaft vom menschlichen Wollen und Gestalten gibt es nicht und kann es nicht geben. Hier kommen nur immer subjektive und einzigartige Tatsachen in Frage und ihr Zusammenhang liegt in dem rätselhaften menschlichen Ich“ (K II, 20).

Der große Selbstwiderspruch, wonach das Wunder der Neuschöpfung als Wunder von Gott her „geschichtlich und anschaulich“ geschieht und doch nicht geschieht, ist bei Barth durchaus unvermeidlich und notwendig. Denn hier rächt sich nun, daß er vorher durch das pessimistische Welterkennen sich zu der unhaltbaren Behauptung von der Transzendenz Gottes verleiten ließ. Schöpft er aus der Ursprungsbeziehung die Gewißheit, daß das Wunder sich „geschichtlich und anschaulich“ realisieren müsse, so zwingt ihn doch das aus dem pessimistischen Welterkennen gefolgerte Dogma von der absoluten Transzendenz Gottes unweigerlich immer wieder dazu, die Verwirklichung des Wunders zu verneinen. Da nämlich das von Barth verkündigte Ende dieser Welt, dieser Dinge und dieses Menschen nach seiner eigenen Überzeugung nie eine geschichtlich anschauliche Tatsache wird, diese also durchaus immer und unausgesetzt „geschichtlich und anschaulich“ fortbestehen (Barth polemisiert heftig gegen alle Weltuntergangstheorien!), so wäre juist die behauptete Transzendenz Gottes der Welt gegenüber durchbrochen, wenn in ihr irgendwo das neue, göttliche, schöpferische Geschehen als wirkliches Erlebnis eines Menschen oder der Menschheit „geschichtlich und an-

schaulich“ erfahrbar und konstatierbar würde. Das Jenseits würde ins Diesseits hereinragen. Jede auf irgendwelches Erlösungserlebnis gegründete Behauptung, daß das Wunder geschehen sei, wird also folgerichtig von Barth als „noch so ansehnliche Blase christlicher Erlöstheit“ lächerlich gemacht und als „ein proleptisches Ansidreißén der Fülle Gottes“ immer wieder aufs schärfste bekämpft (Rm II, 129). Zwar sollen dann doch wieder „immer und überall“ Menschen an Gott nicht nur krank gewesen, sondern tatsächlich auch „gesund geworden“ sein (Rm II, 83). Allein das gilt eben nur auf der positiven, bejahenden Seite des großen Selbstwiderspruches. Daran, daß Barth die Position des Erlösungswunders sofort immer wieder durch die unmittelbar nachfolgende Negation aufheben muß, ist also letztlich wieder das pessimistische Welterkennen schuld.

Und darin, daß es Barth zum steten Widerruf der Proklamation des göttlichen Wunders der Neuschöpfung zwingt, ist es durchaus im Recht. Die Wahrheit liegt nicht in der Position, sondern in der Negation. Die angebliche Gewißheit von diesem Wunder senkrecht von oben ist erschlichen. Die Logik der Ursprungsbeziehung, aus der Barth sie gefolgert hat, ist falsch. Barth fragt: Gäbe es kritische Erkenntnis von der Problematik unseres Daseins ohne den kritischen Maßstab der Gewißheit ihrer Aufhebung und Heilung, ohne den kritischen Maßstab des ursprünglichen Wissens von einem vollkommenen Schöpfungslebens, dem die eigentliche Realität in Urgeschichte und Endgeschichte zukommt? Um aber mit dieser Logik sicher zum Ziele zu kommen, kehrt Barth sie lieber zunächst erst einmal gerade noch um: „Unvermeidlich wird es, daß eben am Tode die Lebensfrage entsteht“ (Rm II, 150). „Der Begriff der Auferstehung entsteht am Begriff des Todes“ (Rm II, 187). Gewiß! Aber eben leider nur der Begriff der Auferstehung! Keineswegs auch schon die Auferstehung als Realität! Einem Hungernden wird zweifellos am Begriff des Hungers, oder besser noch am Hunger selber, der Begriff „Nahrung“ entstehen! Leider ist aber der Weltlauf nicht so eingerichtet, daß er die Nahrung selber auch schon mit dem Begriff bekommt! Es ist das Schicksal vieler Postulate, daß sie nicht in Erfüllung gehen.

Aber mit jenem kritischen Maßstab und der an ihm ge-

wonnenen kritischen Erkenntnis von der Problematik des Da-seins ist es bei Barth ja überhaupt eine sehr kritische Sache! Jene kritische Erkenntnis läuft bei ihm auf die Formel hinaus, daß dieser Kosmos nicht mehr Schöpfung sei. Eben darum dann das Postulat des Wunders einer Neuschöpfung. Rm II, 294 redet er von der „Abwesenheit des Schöpfungslebens“ im Bereich dieses ganzen Kosmos. Was wir jetzt und hier als Leben kennen und begreifen, sei nicht Schöpfungsleben. Aber eine unbedachte, verstiegene Torheit ist es ja schon, daß er behauptet, dieses Leben, wie es jetzt und hier ist, zu verstehen. Das Wesen schon dieses Lebens ist doch auch ihm nicht minder als jedem andern Menschen ein rätselhaftes Geheimnis, das er eben gerade nicht versteht! Wie will er es da unterscheiden und als „Pseudoleben“ (Rm II, 294) in Gegensatz stellen können zu einer andern Art von Leben, die dann erst ihrem Wesen nach Schöpfungsleben sei? Oder soll es denn bloß deshalb nicht Schöpfungsleben sein können, weil es nun einmal dem Vergehen unterworfen ist? Aber gemäß der Wahrheit des Schöpfungsgedankens, wie sie das Weitererkennen selbst ohne die Verballhornisierung durch Transzendenzdogma und Barthischen „Sündenfall“-Gedanken lehrt, ist ja wirklich dieses Leben, das wir kennen, ohne es zu verstehen, Schöpfungsleben! Die Welt ist die Erscheinung eines univervellen, in stets neuen Lebenserscheinungen sich manifestierenden Willens zum Leben! Stetsfort ununterbrochen geschieht Schöpfung! Sofern es aber eine nicht minder wahre, jedoch ebenfalls weiter einfach nicht erklärbare Tatsache ist, daß dieser univervelle Wille zum Leben zugleich als Vernichtungswille waltet, sind wir damit vor die Tatsache gestellt, daß es offenbar just nicht zu den notwendigen Kennzeichen des Schöpfungslebens gehört, daß es nicht dem Vergehen unterworfen sei!

So fällt das Postulat des Wunders einer von Gott heraufzuführenden Neuschöpfung, so oder anders verstanden, als unberechtigt in sich zusammen. Barth hat auch hier wieder den deus absconditus, den er selbst verkündigt, nicht ernst genommen. Ist der Schöpfergott, wie ihn das pessimistische Welterkennen offenbart, der verborgene und der absolut freie Gott, dann ist er frei auch gegenüber der von Barth postu-

lierten Logik der Ursprungsbeziehung. Es ist klar: Trotz allem hat Barth wieder den Optimismus begründen wollen durch eine optimistische Deutung der Welt. Dies tritt in dem schon zitierten Satz zutage: „Ist Gott Gott, so muß er der siegreiche Feind dieses letzten Feindes (sc. des Todes) sein.“ Das Prä-ludium dazu war schon gespielt mit der Behauptung der Transzendenz Gottes. Mit dieser neuen optimistischen Deutung des Weltgrundes hat Barth sein pessimistisches Welt-erkennen verleugnet. Da dieses ihn aber unabtreiblich hart-näckig in alle Winkelzüge seiner dem Optimismus zustrebenden Gedanken hinein verfolgt und sich nicht verleugnen lassen will, so muß das ganze Unternehmen schließlich in dem Selbstwiderspruch verlanden: Das Wunder geschieht! Das Wunder geschieht nicht!

Und so landen wir nur wieder an dem nämlichen Punkt, an dem wir Schweitzer längst stehen sahen: Der Optimismus läßt sich durch keine, gar keine optimistische Deutung der Welt begründen, sondern immer nur und immer wieder gegen das rein pessimistische Welterkennen. Wieder hören wir Schweitzers Forderung, daß der Mensch sich endlich und ein für allemal zu der Freiheit von dem Verstehen, von allem Verstehenwollen der Welt aufzuraffen habe!

* * *

Wie aber gelangt denn er zum Optimismus? Nun sei ihm zu diesem Thema in Kürze das Wort erteilt!

Wir Menschen beginnen unsere Laufbahn „in unbefangener Welt- und Lebensbejahung. Der Wille zum Leben, der in uns ist, gibt sie uns als etwas Selbstverständliches ein“ (K II, 206). Dann aber kommt es mit dem erwachenden Denken dazu, daß das pessimistische Welterkennen uns diese unbefangene, selbstverständliche Welt- und Lebensbejahung fraglich macht. Dieser Krisis entrinnt unser Denken nicht. Sie ist unvermeidlich. Was wir von der Welt erkennen können, ist nicht derart, daß sich daraus ein Sinn und Wert unseres Daseins erschließen und begründen läßt. „Es ist nicht von ungefähr, daß alle religiösen Weltanschauungen, mit Ausnahme der chinesischen, mehr oder weniger pessimistisch lauten und den Menschen nichts von diesem Dasein zu erwarten heißen (K II,

207). Der Weltlauf kann so bedrückend werden, daß der Wille zum Leben in Versuchung gebracht wird, sich selbst aufzugeben. „Wer will uns da wehren, von der uns verliehenen Freiheit Gebrauch zu machen und das Dasein von uns zu werfen? Jeder denkende Mensch macht mit diesem Gedanken Bekanntschaft. Wir lassen uns tiefer mit ihm ein, als wir es voneinander ahnen, wie wir ja alle viel mehr von den Rätselfn des Daseins bedrängt sind, als wir uns anmerken lassen. Was bestimmt uns, solange wir noch einigermaßen bei Besinnung sind, den Gedanken, unfrem Dasein ein Ende zu setzen, abzuweisen? Ein instinktiver Widerwille gegen diese Tat. Der Wille zum Leben ist stärker als die pessimistische Erkenntnis. Instinktive Ehrfurcht vor dem Leben ist in uns, denn wir sind Wille zum Leben (K II, 207).

„... denn wir sind Wille zum Leben!“ Das ist das Erste und Letzte, was wir von unfrem Dasein wissen können. Barth selbst kann nicht anders als dem beistimmen, wenn er ausführt, der „Drang nach Leben“, „nach einer als erstrebbar und erreichbar vorgestellten Vollkommenheit“ des Seins sei das Grundgesetz unseres und alles Daseins (Rm II, 421).

Weil dies das von uns selbst in elementarem denkenden Erleben erfaßte, aber weiter nicht erklärbare Wesen unseres körperlichen und geistigen Seins ist, daß wir, wie alles Sein in der Welt, Wille zum Leben sind, darum bleibt aller überlegte Pessimismus, wie er bei Buddha und Schopenhauer Welt- und Lebensverneinung predigt, inkonsequent. Vor der direkten Aufforderung, dem Leben faktisch ein Ende zu setzen, schreckt er zurück. Dieser Pessimismus, auch der Barthische Pessimismus, der „das Ende alles menschlichen Seins, Habens und Tuns“ so laut verkündigt, lebt trotz allem weiter, ißt und trinkt und schläft, und wenn ihm auf der Straße ein Automobil begegnet, so weicht er ihm unwillkürlich aus. Er will nicht überfahren werden. Denn er ist hinter der pessimistischen Verkleidung immer noch, wenn auch ratlos und skeptisch gewordener, so doch instinktiver Wille zum Leben. Speziell Barth ist aber ein eklatantes Beispiel dafür, wie der denkende Wille zum Leben unter Umständen himmelftürmende Versuche unternimmt, seine Tendenz auf Lebensbejahung auch dann noch durch eine optimistische Weltdeutung zu recht-

fertigen, wenn das zu seinem Recht gekommene pessimistische Welterkennen dies als ausichtslos erscheinen läßt. So stark und ursprünglich ist in uns der Wille zum Leben.

Das ist eine nicht minder objektive Tatsache als alles das, was uns das Erkennen über die Rätselhaftigkeit des Weltlaufs lehrt. Sollte nicht auch aus dieser Tatsache für den Menschen, wenn die Krisis der Lebensbejahung über ihn kommt, eine Erkenntnis und eine Weisung zugleich zu schöpfen sein? „Mein Wissen von der Welt ist ein Wissen von außen und bleibt immer unvollständig. Das Wissen aus meinem Willen zum Leben ist aber unmittelbar und geht auf die geheimnisvollen Regungen des Lebens, wie es an sich ist, zurück“ (K II, 210). „Die Erkenntnis aus meinem Willen zum Leben ist reicher als die, die ich aus der Betrachtung der Welt gewinne. Es sind in ihm Werte und Anregungen eines Verhaltens zur Welt und zum Leben gegeben, die sich im Denken über Welt und Dasein nicht rechtfertigen lassen. Warum dann den Willen zum Leben auf die Welterkenntnis herunterstimmen, oder das Un Sinnige unternehmen, die Welterkenntnis auf die Höhe des Willens zum Leben hinaufstimmen zu wollen. Das Klare und Wahre ist, die Ideen, die in dem Willen zum Leben gegeben sind, als die höhere und ausschlaggebende Erkenntnis gelten zu lassen“ (K II, 209 f.).

Sagt mir nun mein Wille zum Leben, den ich mir nicht selbst gegeben habe, daß er leben und weiterleben will, dann ist für mich das höchste Wissen das, zu wissen, daß ich dem Willen zum Leben treu sein muß. „Dieses reicht mir den Kompaß für die Fahrt dar, die ich in der Nacht ohne Karte unternehmen muß. Das Leben in der Richtung seines Laufes auszuleben, zu steigern, zu veredeln, ist natürlich. Jede Herabminderung des Willens zum Leben ist eine Tat der Unwahrhaftigkeit mit sich selbst oder eine Erscheinung von Krankhaftigkeit“ (K II, 210). So ist also mit dem Recht und der Pflicht der Lebensbejahung, die das Denken aus dem Willen zum Leben schöpft, zugleich auch das Ideal der größtmöglichen Lebensvollendung postuliert. „In allem, was ist, ist durch Ideale bestimmte, vorstellende Kraft am Werke. In uns freibeweglichen, eines überlegten, zweckmäßigen Wirkens fähigen Wesen ist der Drang nach Vollendung in der Art gegeben,

daß wir uns selber und alles von uns beeinflussbare Sein auf den höchsten materiellen und geistigen Wert bringen wollen“ (K II, 210). Die Lebensbejahung wird also zur Weltbejahung.

Bejaht so der denkend gewordene menschliche Wille zum Leben ganz bewußt sich selbst, so geht seine Existenz durch diese bewußte Bejahung ein auf die Ziele des geheimnisvollen, universon Willens zum Leben, von dem sie eine Erfcheinung ist, und zwar gerade dann, wenn diese bewußte Bejahung des Willens zum Leben erfolgt im Widerspruch zu der Lebensverneinung, die aus dem pessimistischen Welterkennen gefolgert werden müßte. Denn ist einmal erkannt, daß der denkende Wille zum Leben das Wissen um seine wahre Bestimmung aus dieser Fundamentaltatsache zu schöpfen hat, daß er als Wille zum Leben ins Dasein getreten ist, dann stößt er mit seinem Erkennen eben hier auf die Ziele, die der universon Wille zum Leben damit verfolgte, daß er den Menschen ins Dasein treten ließ, mag sich dann die aus dieser Quelle gefchöpfte Erkenntnis mit dem Welterkennen reimen oder nicht. Sie reimt sich mit diesem Erkennen der Welt von außen her nicht. Immer wird allein schon die Einsicht, daß alles Leben unter dem Verhängnis des Sterbens steht, ein Fragezeichen machen zu der grundsätzlichen, uneingeschränkten Lebensbejahung, die der Wille zum Leben dadurch als seine Pflicht erkennt, daß er zum Nachdenken über sich selbst kommt.

Und ist es, wie Barth und Schweitzer in verschiedener Weise klar machen, tatsächlich, unweigerlich so, daß der Optimismus nur im Widerspruch gegen das pessimistische Welterkennen postuliert und begründet werden kann, so ist dies eine irrationale Tatsache, die dafür sorgt, daß dem Menschen die volle, vertiefte Lebensbejahung nie selbstverständlich wird. Weil diese vertiefte, überlegte Lebensbejahung dem Charakter des Weltlaufs, wie wir ihn jeden Tag sehen und erleben müssen, widerspricht, sind wir dazu gezwungen, gegen den so oder anders uns bedrängenden, unverständlichen Weltlauf uns beständig zu dieser überlegten Lebensbejahung aufraffen zu müssen. Ja, dieses Aufraffen kann zum härtesten Kampfe werden, in dem wir nicht immer siegen. Das Wesen dieses Kampfes ist dies, daß wir kämpfen müssen um unser inneres,

geistiges, durch einen Willensakt zu vollziehendes Freiwerden und Freifein von dem uns unverständlichen, uns nur zu oft mit Leid aller Art belastenden Weltlauf. Wahr ist, was Schweitzer sagt: „Nie ist der Kampf zwischen Optimismus und Pessimismus in uns ausgekämpft. Bis zu unserm letzten Atemzug setzt uns das pessimistische Erkennen zu“ (K II, 212. 213). Das eben aber ist die Irrationalität, die Problematik unseres Daseins, von der Barth sagt, daß sie jetzt und hier nie aufhört. Hier, schon hier, wo es erst noch um die grundsätzliche Lebensbejahung geht, beginnt sie erst, um sich dann in der Irrationalität der ethischen Konflikte fortzusetzen. Darum würde Schweitzer sich mit Barth zusammenfinden können in dem Satz: „Geglaubt an die Erlösung wird nicht in irgendeiner Erlösheit . . ., sondern mitten im Gewühl, mitten in der den Menschen bis aufs Innerste berührenden Verwirrung der unerlösten Welt“ (Rm II, 134). Gibt es für den Menschen eine Überwindung der „Problematik des Daseins“, so ist es das innerliche, geistige Freiwerden des Willens von dem rätselhaften Weltlauf.

Wovon jetzt die Rede war, das ist's, was Schweitzer den Optimismus der „Ehrfurcht vor dem Leben“ nennt. Wer diese Gedanken einmal in ihrer Tiefe und Wahrheit durchdacht hat, dem kann es schlechterdings keinen Eindruck mehr machen, wenn er dann auf einmal den draußen in der weglosen Wüste der unmöglichen, letzten, gewagtesten Versuche einer optimistischen Weltdeutung verirrtten Karl Barth von fern her räsonieren hört: „Verlieren müssen wir die Ehrfurcht vor dem Pseudoleben, das wir zu begreifen vermögen!“ (Rm II, 294). Nein, immer tiefer in diese Ehrfurcht hinein sollen wir und werden wir kommen, sofern wir über die Tatsache nachzudenken anfangen, daß in uns und in allem Sein in der Welt Wille zum Leben lebt. Denn es handelt sich ja dabei nicht um ein „Pseudoleben, das wir zu begreifen vermögen“, sondern es handelt sich um das Geheimnis des wirklichen Lebens, das wir nicht zu begreifen vermögen, so sehr Geheimnis, daß man es ehrlicherweise auch als Professor der Theologie zu Göttingen nicht versteht!

Und doch meldet sich vielleicht zuletzt noch ein sehr ernsthaftes, großes Fragezeichen zu den Schweitzerschen Gedanken-

gängen! Hat man es hier nicht mit einer rein „biologischen“ Begründung des Optimismus zu tun? Droht da nicht die Gefahr, daß die Weltanschauung überhaupt im „nur“ Biologischen stecken bleibt? Wie gelangt man „aus der Biologie“ in eine wirkliche Ethik hinüber?

Die Darstellung der Schweitzerfchen Ethik wird hierüber Klarheit verschaffen.

IV

Das Problem der Ethik

I. Pessimismus und Optimismus in der Ethik

Mit dem Problem der Ethik befaßt sich Barth besonders in dem großen, zweitletzten Hauptabschnitt seines Buches. Nicht umsonst geht dieser unter der Überschrift „Die große Störung“!

Hat Barth bisher unablässig und in allen erdenklichen Tonarten das „Ende alles Seins, Habens und Tuns des Menschen“ proklamiert, so ist es mehr als fraglich, inwiefern denn nun überhaupt noch von einer Ethik die Rede sein kann, die Antwort geben soll auf „die Frage: Wie können wir leben? Was sollen wir tun?“, welche Frage ja doch eben auch nach Barth gerade „das Problem der Ethik“ ausmacht! (Rm II, 415). Diese Frage ist im Grunde längst beantwortet eben mit jener Proklamation, wie sie Barth gelegentlich in Satzmonstren wie dem folgenden formuliert: „Die den ganzen Bau samt allen möglichen Aufbauten und Neubauten in allen Dimensionen in Frage stellende Unterhöhlung unseres Lebens, das absolute Schwanken des Bodens, auf dem Säulenheilige, Siedler, Urchristen, Naturmenschen und Edelanarchisten neben Stinnes, Ludendorff und Hölz friedlich ihr höchst gemeinfames Wesen treiben, die grundsätzliche Bedenklichkeit alles Tuns und Nicht-Tuns, das Bedenkliche auch unserer Bedenklichkeit, den Tod auch als den Tod unserer Todesweisheit gilt es einzusehen, immer wieder, handelnd und nicht handelnd, so oder so handelnd, sich klar zu machen, daß der Mensch nicht Recht hat, kein Mensch, auch der demütige, auch der aufrichtige, auch der beunruhigte Mensch nicht, und also den Betrieb des Leibes bei vollem Betrieb sterben, nicht aufhören, nicht einschränken, nicht in andere Richtung leiten, sondern sterben

zu lassen . . .“ (Rm II, 279). Hat Barth mit einem rhetorischen Aufwand von mehr als vierhundert Druckseiten immer wieder das Eine und Nämliche ausgesprochen, daß erst das Ende alles „menschlichen Seins, Habens und Tuns“ der Anfang des wahren Lebens sein könne als des „reinen, absoluten, vertikalen Wunders“ der göttlichen Neuschöpfung, das geschehen soll und doch nicht geschieht, so begreift man, daß er sich immerhin in einiger Verlegenheit befindet, wo er nun auch noch die ethischen Paräneseen, die Paulus gegen Ende des Römerbriefs an seine Leser richtet, „bearbeiten“ soll. „Die große Störung“ ist daher die richtige Überschrift zu diesem Schlußteil des Barthischen „Kommentars“. Das Problem der Ethik ist „die große Störung“, sagt er, „mit der auch jedes Gespräch über Gott unharmonischerweise endigen muß, sofern es etwa von Uneinsichtigen, die Sache aus dem Auge Verlierenden (und wer wäre das nicht!) geführt sein sollte“ (Rm II, 412). Deutlicher noch bekundet sich bei Barth das dunkle Empfinden, daß an seinem ganzen Unternehmen etwas nicht stimmt, in dem andern Satz: „Wir können das Bedürfnis nach einer der paulinischen Dogmatik nachklappenden besonderen Ethik nicht, wie es eigentlich unsere Meinung ist, als gänzlich überflüssig und sinnlos abwehren . . .“ (Rm II, 414). Aber nun muß eben der einmal betretene Weg, koste es, was es wolle, zu Ende gegangen werden: „Wir müssen uns offenbar die große Störung durch das Problem der Ethik gefallen lassen“ (Rm II, 414).

So lobenswert dieser Mut des Barthischen Denkens an sich sein mag, so raubt doch die hiermit festgestellte Situation von vornherein dem kritischen Leser das unbedingte Vertrauen auf die Zuverlässigkeit und Haltbarkeit des Baues, den nun Barth trotz allem auch noch mit der Lösung des ethischen Problems unternimmt.

Zunächst greift Barth einen Punkt auf, der ihm die bisher entwickelten Gedankengänge zu bestätigen scheint, was ihn in der Zuversicht, die betretene Bahn weiter zu verfolgen, neu bestärkt.

Die Tatsache, daß überhaupt im menschlichen Bewußtsein das ethische Problem, die Frage: Was sollen wir tun? auftaucht, führt ja nur wieder in die schon erkannte und be-

sprochene Problematik unseres Daseins zurück, ja, ist eines ihrer wesentlichen Merkmale. Darum kann es sich, wenn es jetzt um die Beantwortung des ethischen Problems geht, im Grunde gar nicht um andere Antworten als die schon längst gegebenen handeln! Wie dies gemeint ist, zeigt schon eine bezeichnende Stelle aus dem Aufsatz von Peter Barth über „Ethik und Eschatologie“ (in welchem dieser, nebenbei bemerkt, auch den Stil seines Bruders trefflich nachzuahmen versteht, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz, 1922, Nr. 19): „Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun? (Apgefch. 2, 37). Diese Frage, von freundlichen Praktikern so gern zum Wahrzeichen ihrer hemmungslosen Geschäftigkeit erhoben, sie rührt feltfamerweise an die letzten Dinge. Ja: „Was sollen wir tun?“ Das ist eben die Frage, die durch keine moralischen, ethischen, sozialen Anweisungen ihre Erledigung findet. Sie kommt aus dem Jenseits alles von uns Gedachten und Erkannten und weist hin auf ein Jenseits aller unserer ethischen Praxis. Denn sie meint das Wahrhaftige, die Erfüllung des *τέλειον* – und eben das *τέλειον* steht in Frage. Diese scheinbar so einfache Frage, durch geschwätzigte Ratsschläge vielfach in ihrer eigentlichen Bedeutung zu Boden geschlagen, sie drängt uns, gerade beim höchsten ethischen Einsatz ihr Genüge zu tun, an einen Rand hinaus, wo wir nur noch verstehen: das wesentlich Gute, Helfende, Heilsame ist noch nicht unser, „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“ (I. Joh 2, 3), „alle haben gefehlt und mangeln des Ruhmes vor Gott“ (Rom 3, 23), jenseits unserer ganzen sittlichen Wirklichkeit mit ihren Höhen und Tiefen, mit ihren Nachtlichtlein und ihren elektrischen Bogenlampen ist ihr Ursprung und ihr Ziel, das von ihr stets gemeinte, tausendfältig gefuchte, verratene, in perfektionistischem Übermut sich vorgetäuschte und doch immer von neuem gefuchte Gute, Hilfreiche selbst. . . . Und doch gerade darum: von daher die Hilfe, von daher die Erfüllung, von daher das Heil!“ (a. a. O. S. 74).

Es handelt sich also hier um die auch auf das Ethische bezogene Logik der Ursprungsbeziehung mit allen ihren geschilderten Voraussetzungen und Folgerungen.

So beschreibt denn tatsächlich Karl Barth als Voraussetzung jeder Wendung vom Bösen zum Guten das Walten der dop-

pelten, göttlichen Prädestination, das Inkrafttreten der Wendung von der göttlichen Verwerfung zur göttlichen Erwählung. Das „reine, absolute, vertikale Wunder“ der göttlichen Erlösung vom Übel bedeutet auch das Wunder der Erlösung vom Bösen. Auch diese ist nur als Wunder möglich und denkbar. Und daß mit dem einen Wunder auch das andere geschieht, entspricht ja nur der postulierten Voraussetzung, daß mit dem „Sündenfall“ auch das Übel gegeben war. Das doppelte Erlösungswunder bezeichnet nur die beiden Seiten, nach denen sich die Neuschöpfung auswirkt. „Als Leidender, als Negierter, als Beraubter erscheint . . . der Mensch (sofern er unter der göttlichen Verwerfung steht): Physisch-psychisches Verhängnis, mechanische Notwendigkeit („Ananke“) bannt ihn in den Kreis sinnlosen Werdens und Vergehens. . . . Er kann nicht leben, weil er nicht wollen kann. Er kann nicht wollen, weil er nicht frei ist. Er ist nicht frei, weil er keinen freien Zweck hat. Er hat keinen freien Zweck, weil er sterblich, nur sterblich ist“ (Rm II, 159 f.). Sofern aber die göttliche Erwählung wirksam wird, bedeutet dies: „Neugeschaffen, ins wirkliche Leben versetzt ist der Mensch. . . . Aufgehoben ist seine kausale Fesselung, die ihn zum bloßen Glied einer Reihe macht . . . in Gott begründet, steht er frei über der Sünde, frei darum auch über dem der Sünde folgenden Tode. Er hat in seiner Unsterblichkeit seinen freien Lebenszweck gefunden und in seinem freien Zweck die Freiheit des Willens . . . (ebenda). „Stehen wir in der Gnade, so heißt das, daß wir von Gott erkannt sind als Nicht-Sünder. Sünde als die notwendige Bestimmung unseres Willens und Wollens ist für uns als die, die wir, von Gott erkannt, sind, ein Gewesenes, ein Überwundenes, ein Erledigtes geworden.“ „Wir starben der Sünde.“ „Wir wachsen nicht mehr aus dieser Wurzel, wir atmen nicht mehr in dieser Luft, wir stehen nicht mehr unter dieser Macht. . . . Der Begnadigte weiß die Sünde nicht, und er will sie nicht. Der Begnadigte ist nicht der Sünder. Zwischen beiden ist Vergehen und Neuwerden des Menschen“ (Rm II, 172 f.).

Auch der religiöse Mensch kennt und führt zwar den Kampf mit der Sünde. Von einem Sieg aber kann hier nie die Rede sein. Denn im Gnadenerlebnis des religiösen Menschen ist

ja „die Grenze menschlicher Vitalität grundsätzlich nicht überschritten und darum auch der Boden des göttlichen Lebens grundsätzlich nicht betreten“ (Rm II, 196). „Ethos, das nicht durch dieses Fegfeuer (sc. des Sterbens) hindurchgegangen ist, ist ja nicht Ethos, sondern Bios, Pathos, Eros, nicht Notwendigkeit, sondern Zufall und Willkür, nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, nicht aus Gott, sondern nur psychologisch, wenn nicht gar nur psychiatrisch zu erklären“ (Rm II, 453).

Nun ist zwar sicher richtig, daß es für den Menschen keine Art von „Erlebnis“ gibt, bei dem „die Grenze menschlicher Vitalität grundsätzlich überschritten“ werden könnte. In allem Erlebnis ist es eben der menschliche Bios, der erlebt. Allein: „In der Gnade stehen“, „die Sünde nicht mehr wollen“, „nicht mehr aus dieser Wurzel wachsen“, „nicht mehr in dieser Luft atmen“, „den Boden des göttlichen Lebens betreten“, ist denn dies alles, vom Menschen ausgefagt, nicht irgendwie doch auch wieder sein Erlebnis?

Sobald aber diese Fragestellung über dem Horizont der Barthischen Überlegungen nur von ferne auftaucht, wird sofort in ihm der mißtrauische Pessimismus gegenüber allem, was Erlebnis, Sein, Haben und Tun des Menschen heißt, mobil, und er wird aus der Postulierung des Wunders auch hier in die Verneinung seiner Realisierung gedrängt. Ein großes Zugeständnis an die Position bedeutet es dann schon, wenn er sagt: „Wir können nicht übersehen, daß, wenn sich unter all dem, was wir tun, allenfalls eine Frucht des Geistes, eine von Gott gerechtfertigte Tat wirklich findet, das absolute Wunder geschehen ist“ (Rm II, 279). Aber in Wahrheit wird nicht einmal dieses bloß hypothetische Zugeständnis der Möglichkeit, daß sich das Wunder wirklich „geschichtlich und anschaulich“ im Tun des Menschen auswirke, aufrecht erhalten. Schon bedeutend weniger hoffnungsfroh lautet der Spruch: „Müssen wir über Gnade reden (!), dann müssen wir offenbar menschenmäßig reden, müssen die Gnade auch ihr letztes, ihr ausbrechendes und übergreifendes Wort, das Wort von der Heiligung unseres sterblichen Leibes zum Werkzeug der Gerechtigkeit aussprechen lassen auf die Gefahr hin, daß es auf unfern Lippen eine Banalität oder eine Phantasterei ist“ (Rm II, 208).

Es gibt jedoch Stellen genug, in denen es Barth lieber überhaupt nicht mehr auf diese Gefahr will ankommen lassen: Das Wandeln in Lebensneuheit ist ein „ewiges Futurum“, das „weder in meiner Vergangenheit, noch in meiner Gegenwart, noch in meiner Zukunft etwa Ereignis neben andern Ereignissen ist und wird“ (Rm II, 177). Es ist nur „mein unsichtbarer Blick- und Beziehungspunkt, die Krisis, die mein Endliches durch mein Unendliches erfährt, die Drohung und Verheißung, die unzeitlich-unanschaulich jenseits aller zeitlich-an-schaulichen Ereignisse meines Lebens steht“ (ebenda). „So einleuchtend und klar mir die Forderung ist, daß der Wille Gottes geschehen muß in meinem Leben, und daß seine Gebote nicht schwer sind, so einleuchtend und klar ist mir auch, daß er in meinem Leben auch in den einfachsten Dingen nie geschah, nicht geschieht und nicht geschehen wird, in keinem Augenblick, und wennes auch mein höchster, reinster und aufrichtigster Augenblick wäre“ (Rm II, 245).

Wie nicht anders zu erwarten, wiederholt sich also hier in Bezug auf die Ethik jener große Selbstwiderspruch, dem wir bei Barth bereits in der Begründung des Optimismus begegnet sind. Auch hier immer neue Anläufe zur Position, die aber rettungslos immer in der Negation verlanden. Wir können es uns ersparen, hier noch einmal des nähern auf die Kritik dieses Selbstwiderspruchs einzutreten. Barth sagt einmal: „Es ist, wenn es zur Ethik kommen soll, nichts anderes möglich als Kritik alles Ethos, d. h. aber ein grundsätzliches, womöglich immer in Winkeldrehungen von 360° Graden sich vollziehendes Bewegen der Problematik unseres Lebens an jedem einzelnen seiner gegebenen Punkte“ (Rm II, 415 f.). Sofern im Denken Winkeldrehungen von 360° Graden in concreto bedeuten, daß man sich beständig im Kreise herum bewegt, ist dies eine zutreffende Beschreibung der Art und Weise, wie es in den eben skizzierten Gedankengängen Barths zur Ethik kommen soll. Der Kreislauf der Gedanken lautet: Das Wunder der Neuschöpfung ist nötig, es geschieht aber nicht. Sofern und solange es jedoch nicht geschieht, ist es um so nötiger. Klar ist aber, daß es offenbar so nicht zur Ethik kommen kann, letztlich auch bei Barth nicht. Lasse man also

lieber diese lediglich Schwindel erregenden „Winkeldrehungen von 360° Graden“ im Nachdenken über das Problem der Ethik!

* *

Wer über Ethik reden will, will vom menschlichen Wollen und Handeln reden, fragt nach Normen für dieses menschliche Wollen und Handeln und nach der Möglichkeit eines normgemäßen menschlichen Wollens und Handelns. Und dabei muß er sich mit feinen Erwägungen durchaus in die Sphäre des ganz konkreten alltäglichen menschlichen Wollens und Handelns begeben und sich irgendwie mit dieser gegebenen Wirklichkeit auseinandersetzen. Und ob er will oder nicht, so muß doch auch Barth im zweitletzten Abschnitt seines Buches notgedrungen von den Wolkenbergen seiner Spekulation, so gut es geht, in die Wirklichkeit heruntersteigen, sofern er nun einmal eben einen Kommentar zum Römerbrief zu schreiben unternommen hat, in dem Paulus denn doch auch von so konkreten Anlässen menschlichen Wollens und Handelns redet wie Pflege der Gastfreundschaft, Dienen, Teilnahme an Freud und Leid des Mitmenschen, Standhaftigkeit in Trübsal, Feindesliebe, Friedfertigkeit, Verhältnis zur Obrigkeit, Steuerzahlen, Nichttöten, Nichtehebrechen, Nichtstehlen, Fleisshessen, Gemüsesessen und Weintrinken, alles sehr alltägliche Probleme und Anlässe, die den Menschen fort und fort zu praktischen Entscheidungen nötigen ohne ihn lange zuvor zu fragen, ob er nun über die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Wunders einer allfälligen, an ihm zu vollziehenden Neuschöpfung seines Wesens irgendwie ins Klare gekommen sei.

Es ist lehrreich zu sehen, wie Barth den etwas schwierigen Abstieg aus dem Wolkengebirge bewerkstelligt. So ohne weiteres einfach wieder auf dem harten Boden dieser armen Erde Fuß zu fassen, ist nun einmal entschieden gegen seinen Geschmack. So schafft er jetzt für das menschliche ethische Handeln, das er beschreiben will, eine Art Zwischenregion zwischen Himmel und Erde.

Ethisches Handeln ist nun einmal eben doch menschliches Handeln. Da helfen zuletzt auch die knallendsten Proteste gegen alles „Sein, Haben und Tun des Menschen“ nichts. Sofern dieses menschliche Handeln ethisch sein kann und ethisch

ist, hat es aber doch in irgendwelchem Sinne jenseitige, nicht-menschliche Qualität. In dieser Weise findet Barth den Weg zu einem Kompromiß.

Er redet von der Möglichkeit eines „relativen positiv- und negativ-ethischen Wollens und Handelns“ des Menschen und sagt davon: dieses relative ethische Wollen und Handeln „gehört zu den menschlich-diesseitigen Möglichkeiten und trägt wie alle andern Möglichkeiten die Gestalt dieser Welt, aber es besitzt von Haus aus, kraft der unverwundbaren Disposition des Kosmos, die ihn auch in seiner jetzigen Gestalt mehr oder weniger gleichnisfähig macht, eine erosfremde Tendenz“ (Rm II, 438). Gerade der Eros aber wird von Barth charakterisiert als „die Gestalt dieser Welt“ (Rm II, 421).

Man sieht: Nun suchen Himmel und Erde einander doch zu begegnen, aber ohne das Wunder „senkrecht von oben“! Was nun speziell unter negativ-ethischem und positiv-ethischem Wollen und Handeln zu verstehen sei, sagt Barth in folgenden Definitionen: „Negativ-ethisch nennen wir ein Wollen und Tun, das positiv ist in seinem Verhältnis zur kommenden Welt, das sich einfügt in die Verwandlung dieser Welt.“ Dies kann „im eigentlichen Sinn nur von Gottes eigenem Willen und Tun gesagt werden. Wir kennen keine menschliche Möglichkeit, auch keine negative, kein Nichttun, das an sich die Möglichkeit des Himmelreiches wäre. Wohl aber kann es, wie ein Wollen und Tun, so auch ein Nicht-Wollen und Nicht-Tun geben, das in aller Relativität voll Gleichnisfähigkeit, Zeugniskraft und Jenseitstendenz ist: menschliche Unterlassungen, die dringend hinweisen auf das . . . Handeln Gottes“ (Rm II, 447 f.). Das positiv-ethische Wollen und Handeln wird definiert als „das Wollen und Tun, das der (vergehenden!) Gestalt dieser Welt gegenüber negativ ist, das sich nicht in ihr Schema, das Schema des Eros, fügt, das gegen den großen Irrtum Protest einlegt“ (Rm II, 438). Auch diese Definition wird mit den bezeichnenden Einschränkungen versehen, die in der Definition des negativ-ethischen Wollens und Handelns auftauchen. Auch hier kann es sich menschlicherseits nur um ein relatives positiv-ethisches Wollen und Tun handeln. Das Maximum, das Barth zugesteht, wird in dem Satz ausgesprochen, daß es

„menschliche Handlungen gibt, die so transparent sind, daß sie das Licht des kommenden Tages beinahe erscheinen lassen“ (Rm II, 422).

Immerhin ist aber doch hier mit Händen zu greifen, daß die Extreme zugunsten eines Kompromisses preisgegeben sind. Preisgegeben ist die trostlose Behauptung von der „notwendigen Banalität alles menschlichen Tuns“ (Rm II, 517), wie auch der Satz von der schlechthinigen Jenseitigkeit alles Göttlichen. Wo ethisches, wenn auch bloß „relativ“ ethisches Wollen und Handeln Tatsache wird, lebt also der Mensch sozusagen in einer Region zwischen dem alten und neuen Äon, in einer Art permanentem Millennium, „Zwischen den Zeiten“, wie der orakelnde, kierkegaardelnde Titel der Zeitschrift des Barthianer Kreises sagt.

So begreiflich diese ganze Vermittlungsaktion erscheint angesichts der Notwendigkeit, daß es doch auch bei Barth irgendwie „zur Ethik kommen sollte“, so können wir doch hier die Frage nicht unterdrücken, wo Barth den kritischen Befen stehen gelassen haben möchte, mit dem er Rm II, 84 in Theologie und Philosophie radikal aufzuräumen versprach mit allen „unechten Immanenzen und unradikalen Transzendenzen!“

Es ist nicht überflüssig, noch auf einige andere Symptome hinzuweisen, die mit besonderer Deutlichkeit zeigen, daß Barth tatsächlich mit der eben beschriebenen Wendung seiner Gedankengänge seinen eigenen ursprünglichen Intentionen untreu geworden ist. Sehr bezeichnend ist die Art und Weise, wie Barth von der Buße redet. Solange er dem grundsätzlichen ethischen Pessimismus in Bezug auf den Menschen das Wort läßt, urteilt er folgendermaßen: „Der verstockte Mensch ist der anschauliche Mensch, der als solcher in seiner grundsätzlichen Gottesferne Buße weder kennt noch tun kann. Wer von uns weiß denn etwa, was Buße ist, geschweige denn, daß er Buße getan hätte!“ (Rm II, 340). Da aber, wo es auch für Barth beim Menschen „zur Ethik kommen soll“, wo also der grundsätzliche ethische Pessimismus verleugnet werden muß, sagt Barth von diesem gleichen Menschen: „Man kann ihn zum primären ethischen Handeln, man kann ihn – man kann vor allem sich selbst – zur Buße ermahnen. . . . Die Ermahnung zur Erneuerung des Denkens, zur Buße, ist eine

Ermahnung, der man gehorchen, und der gehorchend man etwas tun kann. . . . Die primäre ethische Handlung ist ein ganz bestimmtes Denken. Buße heißt Umdenken. Die Schlüsselstellung des ethischen Problems, der Ort, wo die Drehung geschieht, die auf ein neues Tun hinweist, ist dieses Umdenken“ (Rm II, 424, 426). Hier weiß also Barth durchaus, was Buße ist, und nicht nur das, sondern er spricht die optimistische Überzeugung aus, daß man den Menschen zur Buße aufordern könne, und daß dem Menschen diese Leistung möglich sei! Zugleich aber – und diese Feststellung ist nicht minder lehrreich – wird in dem zuletzt zitierten Satz nun auch der „Jenseitsoptimismus“ erheblich gebremst: Die Buße ist zwar der Ort, wo die „Drehung“ geschieht. Aber es handelt sich bezeichnenderweise nicht etwa darum, daß in dieser „Drehung“ nun etwa das „reine, vertikale Wunder senkrecht von oben“ wirklich geschehe. Es handelt sich nicht um die Drehung, die zu dem absolut neuen Tun wirklich führt, sondern nur um die „Drehung, die auf ein neues Tun hinweist!“ Auch dieses Umdenken, die „Buße“, spielt sich in der Sphäre der Relativität ab, ist „nicht an sich Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ (Rm II, 424).

Sehr bezeichnend ist auch, wie Barth vom sittlichen Kampf redet. An diesem Punkt nämlich wird er durch die Tatsachen gezwungen, die Absolutheit des Gegensatzes von „Diesseits“ und „Jenseits“ abzuschwächen gerade im Moment, wo er noch im vollen Zuge ist, sie zu behaupten. „Finitum non capax infiniti! Auch beim religiösen Menschen steht freilich das Gnadenerlebnis im Kampf mit der sündigen Bestimmtheit seiner übrigen Lebensinhalte; aber was hier stattfindet, das ist der Kampf einer menschlichen Möglichkeit mit einer andern. Hier kann von einem Sieg der Gnade aufrichtigerweise gar nicht die Rede sein. . . . Hier ist die Grenze menschlicher Vitalität grundsätzlich nicht überschritten und darum auch der Boden des göttlichen Lebens grundsätzlich nicht betreten“ (Rm II, 195 f.). Aber damit ist doch immerhin zugegeben, daß der „Kampf mit der sündigen Bestimmtheit seiner übrigen Lebensinhalte“ durchaus eine Möglichkeit des Menschen ist. Und diese Möglichkeit ist bereits eine ethische Möglichkeit. Ja, die apodiktische Behauptung, „hier kann von einem Sieg der Gnade

aufrichtigerweise keine Rede fein," wird im gleichen Atemzug abgeschwächt zu dem Satz, daß „ein allfälliger Sieg der Gnade über die Sünde auf diesem Felde“ nur „höchst zweifelhaft“ sei (ebenda). Weil die Ethik in Betracht gezogen wird, erfährt also hier der radikale Pessimismus bezüglich des Menschen eine Abschwächung. Diesem Vorgang entspricht ein anderer. Rm II, 160 beschreibt Barth das Wesen des durch das „Wunder senkrecht von oben“ geschaffenen neuen Menschen: „In Gott begründet, steht er frei über der Sünde. . . . Er hat in seiner Unsterblichkeit seinen freien Lebenszweck gefunden und in seinem freien Zweck die Freiheit des Willens, dem nun, ob er siegt oder unterliegt, alles Vergängliche zum Gleichnis des Unvergänglichen werden mag.“ Der neue Mensch hat also zwar den freien Willen und steht frei über der Sünde, allein das schließt nicht aus, daß doch auch für ihn noch die Möglichkeit des Unterliegens im sittlichen Kampf durchaus besteht. Unterliegt er aber wirklich, so bedeutet dies nun diesmal, da er ja der neue Mensch ist, nicht, daß er „den Boden des göttlichen Lebens grundsätzlich noch nicht betreten“ habe, sondern nun – mag ihm alles Vergängliche zum Gleichnis des Unvergänglichen werden! So trostverheißend aber dieses Rezept auch klingt, so billig und fraglich ist es in Wahrheit eben doch! Worin besteht die Freiheit des neuen Menschen der Sünde gegenüber in dem Moment, wo auch er noch im sittlichen Kampfe unterliegt? Wir warten die Antwort auf diese Frage nicht ab und konstatieren nur, daß offenbar hier nun, auch wieder, weil die wirkliche Ethik in Betracht gezogen wird, der radikale Optimismus bezüglich des durch das Wunder geschaffenen neuen Menschen eine Abschwächung erfährt.

So werden also die in den Barthischen Grundanschauungen in schroffster Unvereinbarkeit einander gegenüberstehenden Extreme durch Einschränkungen und Vorbehalte umgebogen. Sie gleiten aufeinander zu und suchen eine Region, in der für sie in irgendeiner Weise, wie es zur Aufstellung einer wirklichen Ethik unumgänglich ist, ein Ausgleich möglich wird.

Es ist zur Genüge erwiesen, daß Barth mit der Art und Weise, wie er den Optimismus zu begründen unternahm, ganz einfach den Anschluß an die Ethik nicht findet, ein neuer

Beweis offenbar dafür, daß diese Barth'sche Begründung des Optimismus ein großer Irrtum ist. Das „Ende alles menschlichen Seins, Habens und Tuns“ proklamieren, fordern, daß der Mensch „grundsätzlich die Grenze menschlicher Vitalität überschreiten“ müsse, ist unmöglicher Unfinn, mit dem jeder Weg zu wirklicher Ethik lediglich verrammelt wird. Denn ein grundsätzliches Überschreiten der menschlichen Vitalität gibt es für den Menschen in Wahrheit nicht. Dies leugnen, heißt sich in Illusionen bewegen. Um diese Einsicht zu gewinnen, braucht man Barth nicht erst noch mit irgendeinem andern Denker zu konfrontieren. Es genügt, Barth gegen Barth als Zeugen auftreten zu lassen. Er widerlegt sich selbst, muß sich selbst widerlegen. Das Ende alles menschlichen Seins, Habens und Tuns ist sicher auch das Ende jeglicher Ethik. Das ist „die große Störung“, die sich Barth, wo er sich an die Ausführung des zweitletzten Abschnitts seines Buches macht, allerdings unweigerlich gefallen lassen muß! Durch das pessimistische Welterkennen und durch die Art und Weise, wie er ihm die Begründung des Optimismus abgerungen hat, ließ sich Barth in einen offenbar unmöglichen absoluten ethischen Pessimismus hineindrängen, und nun hat er die größte Mühe, aus diesem Sumpf sich wieder herauszuarbeiten.

* *

Diese „große Störung“ besteht für Schweitzer, wo er den Übergang von seiner Begründung des Optimismus zur Begründung der Ethik vollzieht, nicht – ein neuer Beweis offensichtlich dafür, daß es mit seiner Begründung des Optimismus tatsächlich keine Richtigkeit haben wird.

Man stößt hier auf einen der wichtigsten Differenzpunkte zwischen Karl Barth und Albert Schweitzer. Von vornherein macht Schweitzer den grundsätzlichen, absoluten ethischen Pessimismus, in den Barth sich verstrickt, nicht mit! Er lehnt ihn des bestimmtesten ab, trotzdem auch er Tatsachen genug sieht, die dem Denken gerade den ethischen Pessimismus als unvermeidliche bittere Wahrheit erscheinen lassen könnten. In bezug auf die Einsicht in diese Tatsachen ist Schweitzer nicht minder scharfsichtig und aufrichtig als Barth.

An „leichtem Optimismus“ krankt er nicht. Er bekämpft

selbst jede die Wirklichkeit fälschende Schönfärberei. „Was so gemeinhin als Optimismus gilt, ist die natürliche oder erworbene Fähigkeit, die Dinge in möglichst gutem Lichte zu sehen. Diese Beleuchtung kommt dadurch zustande, daß eine herabgesetzte Vorstellung von dem, was sein und werden soll, vorhanden ist. Die Gifte der Schwindfuchtskeime bringen in dem Kranken die sogenannte Euphorie, das heißt ein eingebildetes Gefühl von Wohlbefinden und Kraft hervor. . . . Der wahre Optimismus hat mit irgendwelchem nachsichtigen Urteilen nichts zu tun. Er besteht im Schauen und Wollen des Ideals der Dinge. . . . Weil der so orientierte Geist in der Bewertung des Gegebenen klar sehend und unnachsichtlich verfährt, erscheint er der gewöhnlichen Ansicht als Pessimismus. Daß er alte Tempel abbrechen will, um sie herrlicher aufzubauen, legt ihm der vulgäre Optimismus als Lästerung aus“ (K II, 16).

Schweitzer sieht und konstatiert „die graufige Abhängigkeit des Geistigen von dem Körperlichen“ (K II, 206). Er sieht und konstatiert vor allem auch, daß heute nicht mehr und nicht weniger als „die Selbstvernichtung der Kultur im Gange ist“ (K I, 2).

Es lohnt sich, gerade bei dem zuletzt genannten Punkt noch etwas länger zu verweilen und Barth und Schweitzer daraufhin zu vergleichen, in welcher Weise sie die Frage entscheiden, was für die Beantwortung des ethischen Problems aus den Tatfachen der neuern und neuesten Geschichte zu lernen sei. Im Hinblick auf die Ereignisse der Kriegs- und Nachkriegszeit wirft Barth den Schleiermacher, Rothe und Troeltsch, sowie den Ethikern der Ritschlschen Schule vor, sie seien in der Lösung des ethischen Problems zu zuversichtlich gewesen. Sie waren betört von dem Fortschrittsglauben und Fortschrittswillen ihrer Zeit. Aber heute stehen wir in einer andern Situation. „Es geht nicht an, hier sicher und geläufig weiter zu reden, als wäre nichts geschehen. Die Zeit dieser Ethiken ist für einmal vorbei. Wer hier sicher sein will, der muß vor allem einmal unsicher geworden sein. . . . Denn inzwischen ist etwas geschehen, nicht ein Weltuntergang zwar und nicht der Tod des alten Menschen, wie manche unter dem ersten Eindruck der so vieles verändernden Ereignisse gemeint haben, aber

immerhin gegenüber der Zuversicht, mit der der Mensch an sich selbst glaubt, die Aufrichtung eines Menetekels von beachtlichster Größe und Deutlichkeit. . . . Es handelt sich nicht darum, die Impressionen und Stimmungen dieser Zeit zu verabsolutieren. Sie sind relativ wie alles in der Geschichte. Vielleicht, daß es unsern Kindern und Kindeskindern vergönnt sein wird, das Leben wieder harmonischer und naiver zu sehen als wir, wenn sie nur darüber nicht ganz vergessen, zu sehen, womöglich schärfer zu sehen als die, die vor uns waren, was heute fast nicht zu übersehen ist: daß das Problem der Ethik die Krankheit des Menschen, und zwar die Krankheit zum Tode ist. Denn das halten wir allerdings nicht für eine vorübergehende Impression der Nachkriegszeit, sondern für eine in zeitlich bedingter und beschränkter Form gewonnene unverlierbare Einsicht in eine Seite der Wahrheit, die ganz besonders gerne vergessen wird“ (Zwischen den Zeiten, Heft II, 37f.). Der Barthische ethische Pessimismus ist also geradezu aus dem gegenwärtigen Geschichtsverlauf abgeleitet.

Aber dieser ganze Gedankengang könnte immerhin trotz allem vielleicht allzusehr „zeitgeschichtlich bedingt“ sein! Es könnte durchaus sein, trotz allem, daß dieser Gedankengang in Wahrheit doch nicht mehr wert ist als die Künsteleien, vermöge welcher die heutigen apokalyptischen Sekten, indem sie die Zeitereignisse mit den Auslagen der Apokalyptik in Beziehung setzen, den demnächst (zum wievielten Male?!) bevorstehenden Weltuntergang prognostizieren!

Es gibt für die Deutung der Katastrophe, die über die Kultur hereingebrochen ist, noch andere Möglichkeiten als die, daß eben „das ethische Problem für den Menschen die Krankheit zum Tode“ ist! Mit der Deutung, die Schweitzer vorbringt, steht er nicht allein da. Er führt aus, daß, was in jüngster Zeit in der Welt vor sich ging, nur die Auswirkung dessen ist, was sich längst im 19. Jahrhundert vorbereitet hatte. Durch den gewaltigen Aufschwung der Naturwissenschaften wurden die Systeme der idealistischen Philosophie in Trümmer geschlagen. Damit kam auch das ethische Denken ins Wanken. Die durch Rationalismus und idealistische Philosophie aufgestellte und begründete Ethik wurde fraglich. So erlahmte das ethische Wollen, weil das ethische Denken in Ver-

wirrung geriet. Im Zusammenhang mit dieser Feststellung redet Schweitzer von der „Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur“ (K I, 1–8).

Will man denn einmal aus der Geschichte argumentieren in Fragen der Ethik, so soll man die Geschichte so nehmen, wie sie ist, und sie das sagen lassen, was sie wirklich sagt! Und aus der Geschichte ist der radikale ethische Pessimismus trotz Karl Barth und trotz Weltkrieg und trotz tausend andern verwirrenden Tatsachen dennoch nicht zu rechtfertigen. Die Geschichte lehrt niemals, daß der Mensch zur Verwirklichung ethischer Forderungen kraft seiner „Vitalität“ unfähig sei. Die Geschichte lehrt, daß der Mensch fähig ist, in seinem Wollen und Tun leitenden Ideen zu folgen. Eindrücklich macht Schweitzer gerade in den geschichtsphilosophischen Exkursen seiner „Kulturphilosophie“ wieder einmal die fast vergessene Wahrheit klar, daß das Schicksal einer Zeit begründet und bestimmt ist durch den Charakter der Weltanschauungsideen, die durch führende Denker in ihr zu mehr oder weniger allgemeiner Geltung gebracht werden. „In ihrer Weltanschauung sind die Ideen, Gefinnungen und Taten einer Zeit begründet.“ „Immer zieht die Weltanschauung ihre Konsequenzen in der Geschichte“ (K I, 50f.).

Dies ist es, was es zu bedenken gilt, wenn man sich denn einmal von der Geschichte Direktiven zur Stellung und Beantwortung des ethischen Problems geben lassen will. „Kommt durch das Denken über Ethik mehr Ethik in die Welt? Das wirre Bild, das die Geschichte bietet, könnte skeptisch stimmen. Andererseits aber ist offenbar, daß ethische Denker wie Sokrates, wie Kant, wie Fichte einen versittlichenden Einfluß auf viele ihrer Zeitgenossen ausgeübt haben. Immer sind aus der Belebung des ethischen Nachdenkens ethische Bewegungen hervorgegangen, die die betreffende Generation für ihre Aufgaben leistungsfähiger machten. Fehlen einer Zeit die Geister, die sie in das ethische Nachdenken zwingen, so vermindert sich ihre Sittlichkeit und damit ihre Fähigkeit, die sich ihr stellenden Fragen zu lösen“ (K II, 21). Das ist ganz zweifellos richtig beobachtet. Es handelt sich hier um wirkliche Tatsachen, die eigentlich auch Barth nicht völlig ignorieren kann. Hat er sich aber einmal durch die trübe Gegenwart voreilig zum radi-

kalen ethischen Pessimismus bekehren lassen, so geht er nun mit einer höchst verächtlichen Geste über diese Tatsachen hinweg. Er redet davon mit einem Zynismus, der an das Geben gewisser moderner Literaten erinnert. Er stellt fest, daß der Mensch ja notgedrungen irgendwo und irgendwie seinen „mehr oder weniger bestimmten Standplatz auf dem Jahrmarkt der Religionen, Weltanschauungen und Sittlichkeiten“ hat (Rm II, 214). Bezeichnend ist auch folgender Spruch: „Immer wieder ist unter Protest gegen alle Romantik daran zu erinnern, daß unser Leben diesseits der Auferstehung ein unaufhörlicher Komplex höchster und niederster, edelster und gemeinster, bedeutsamster und banalster Möglichkeiten ist. Kunst, Wissenschaft, Moral zeichnen den Menschen aus und heißen Verlangen nach Gemeinschaft mit dem Unendlichen – ja, aber weiß Gott auch Hunger und Durst, Geschlechtstrieb und Schläfrigkeit und Verdauungsprozeß, und wo ist die Grenze? Was ist der größte Genius, wenn er mit samt seiner Genialität so zur Welt kommt und so von ihr Abschied nimmt und in ihrer Mitte so in ihr lebt, wie wir es von uns allen wissen? Was ist die Weltgeschichte, wenn Urchristentum, Kreuzzüge und Reformation historisch-materialistisch besser, jedenfalls plausibler erklärt werden können als irgendwie sonst?“ (Rm II, 297f.). Ganz abgesehen von der Frage, ob wir denn eigentlich das Recht haben, irgendwelche physiologische Vorgänge im Lebensprozeß einfach als „banal“, „gemein“ und „niedrig“ zu bezeichnen – was soll denn damit entschieden sein über Wert, Qualität einer im menschlichen Wollen und Handeln zutage tretenden Moral, sofern es sich dabei wirklich um etwas handelt, das den Namen „Moral“ allen Ernstes verdient?

Aber um deswillen, was mit dem Jahr 1914 begann in der Welt, muß nun eben mit all dem, was sich in der Geschichte etwa an sittlichem Denken, Wollen und Tun kundgegeben haben möchte, gründlich abgefahren werden. Es wird negiert, verächtlich und lächerlich gemacht. „Und wenn es ein noch so stattlicher Aufbau sozialen Fortschritts, und wenn es eine noch so ansehnliche Blase christlicher Erlöstheit wäre“ – es ist nur „Klotz, Block, Fessel, schwer und eckig wie das Wort Wirklichkeit“! (Rm II, 300). Es ist babylonischer Turmbau, Titanismus, es sind prometheische Möglichkeiten nur, „motorische

Kräfte vor dem alten Weltwagen“ (Rm II, 417. 419. 423). Barth konstatiert in der Geschichte ein wahres „Flachrennen nach dem Gesetz der Gerechtigkeit“, sagt aber davon, es könne sich nicht darum handeln, dieses Flachrennen „mit schnelleren Pferden, mit einer noch größern Frömmigkeit, mit noch tiefern Erlebnissen, mit noch mehr Gottvertrauen und Bruderliebe fortzusetzen“. Es kann sich nicht darum handeln, „einander an Intensität, Innerlichkeit, Frieden, Begeisterung, Liebe, Hoffnung zu übertreffen. Es handelt sich vielmehr darum, dieses Wettrennen abzubrechen in der Erkenntnis, daß es ganz unnütz ist . . .“ (Rm II, 358). So versteht man natürlich nun auch erst recht den giftigen Protest gegen die „geradezu frivole Frömmigkeit der unentwegten Kulturprotestanten“ (Rm II, 487).

Offenbart sich nicht doch in dieser ganzen Art, wie hier über die Geschichte geurteilt wird, etwas wie – Nachkriegspsychose? Wird in solcher Rede nicht deutlich offenbar, daß überhaupt der ganze ethische Pessimismus viel weniger das Ergebnis ernsten und tiefen Nachdenkens als tatsächlich nur die Verabsolutierung der „Impressionen und Stimmungen dieser Zeit“ ist?

* * *

So klar und tief auch Schweitzer den Ernst der heutigen, verzweifelte geschichtlichen Lage durchschaut, so hält ihn doch trotz allem die Einsicht in den Gesamtverlauf der menschlichen Geistesgeschichte davon ab, sich dem radikalen ethischen Pessimismus zu verschreiben. Er sucht vielmehr den Weg zum ethischen Optimismus. Oder besser: er braucht diesen Weg gar nicht mehr erst noch zu suchen. Er hat ihn in der Art und Weise, wie er zuvor die grundsätzliche Lebens- und Weltbejahung begründete, schon gefunden und braucht ihn jetzt bloß noch zu gehen.

Es gehört ja schon zur naturhaften Bestimmtheit des Willens zum Leben – nicht bloß des menschlichen! –, daß ihm der Drang innewohnt, „sich in größtmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen“ (K II, 210). Eben in diesem Streben wirkt sich der Wille zum Leben, wo er sich hemmungslos ausleben kann, als Wille zum Leben aus. Daß dieser Drang „nach einer als erstrebbar und erreichbar vorgestellten Vollkommenheit“ zum Wesen des Bios gehört, weiß ja auch Barth (Rm II, 421).

Das pessimistische Welterkennen mag wohl dem Willen zum Leben einflüstern, daß dieser Drang Torheit sei. Sowie aber der denkende Wille zum Leben dazu gelangt, diesem pessimistischen Welterkennen zum Trotz nicht die Verneinung, sondern die Bejahung seiner selbst als etwas Denknotwendiges einzusehen, muß und wird er auch dieses sein ihm innewohnendes Streben nach vollkommener Selbstverwirklichung durchaus ganz ernst nehmen und sich diesem Streben hingeben.

An sich ist dieses Streben des Willens zum Leben nach vollkommener Selbstverwirklichung noch nichts Ethisches, was durchaus beachtet sein will. Ein Nero ist nicht minder ein Beispiel vollkommener Selbstverwirklichung als ein Franziskus von Assisi! Ebenso sicher ist aber dieses Streben auch nicht etwas an sich schon Unethisches! Hier ist der Punkt, an dem sich Barth durch seinen grundsätzlichen ethischen Pessimismus zu völlig falschen Urteilen verleiten läßt. Zugleich aber ergeben sich die Irrtümer, denen er an diesem Punkte verfällt, als notwendige Konsequenzen aus der von ihm durchgeführten Begründung des Optimismus. Mit seiner „Sündenfall“-Lehre hängt es zusammen, wenn Barth sagt: „Die Sünde ist das spezifische Gewicht der menschlichen Natur als solcher. Sünde geschieht, noch bevor sie sich im Bewußtsein oder Unterbewußtsein dieses oder jenes Menschen ereignet hat“ (Rm II, 153). „Böse ist der träge Klumpen des Tuns des Menschen als des Menschen“ (Rm II, 453). Daher dann das Postulat, daß der Bios sterben müsse, wenn es zum Ethos kommen soll.

Wir haben aber bereits festgestellt, daß Barth selbst mit diesen Sätzen nichts mehr anfangen kann, wo es dann wirklich bei ihm zur Ethik kommen soll! Bezeichnend ist auch schon die Restriktion Rm II, 233: „Die Kreatur, abgesehen von ihrem Gegensatz zum Kreator, ist nicht fündig, nicht im Widerspruch zu Gott, nicht als bloße Natur, als bloßes Relativum zu verdächtigen.“

Daß der Bios mit seinem Streben nach vollendeter Selbstverwirklichung an sich schon böse sei, ist eben nicht wahr! Er ist an sich weder gut noch böse, sondern lediglich ein natürlich Gegebenes, über dessen eigentliches Wesen wir überhaupt schlechterdings nichts Näheres wissen! Ein Geheimnis!

Ist aber im Willen zum Leben das Streben nach vollkommener Selbstverwirklichung gegeben, dann hat es offenbar auch einen Sinn, wenn der denkende Wille nach Idealen dieser Selbstverwirklichung fragt und solche Ideale denkt. Und hierin entscheidet sich dann erst, ob er gut oder böse wird. Ist nicht von vornherein entschieden, in der Richtung auf welches Telos hin der Wille zum Leben seine vollkommene Selbstverwirklichung vollzieht, so muß dieses Telos durch das Denken gefucht werden. Und gibt es ein bestimmt als ethisch zu qualifizierendes Ziel der vollkommenen Selbstverwirklichung, so muß dieses ethische Ziel für den denkenden Willen zum Leben ein denknotwendiges sein. Aber genauer besehen, ist eigentlich damit die Wahrheit offenbar auf den Kopf gestellt! Der Satz muß gerade umgekehrt werden: Dasjenige Ziel der Selbstverwirklichung ist das ethische Ziel, das sich der denkende Wille zum Leben als ein denknotwendiges stellen muß! Die Verwirklichung dieses denknotwendigen Zieles kann für den Willen zum Leben nicht etwas völlig Unmögliches sein. Denn etwas praktisch schlechthin Undurchführbares wäre eben als solches nicht denknotwendig, es wäre überhaupt nicht mehr „Ziel der vollkommenen Selbstverwirklichung,“ sondern eine Forderung, deren Realisierung das schlechthin Unmögliche bedingen würde, daß der menschliche Wille zum Leben „grundätzlich die Grenze seiner Vitalität überschreiten“ müßte. Mit andern Worten: „Ethik entsteht dadurch, daß ich die Weltbejahung, die mit der Lebensbejahung in meinem Willen zum Leben gegeben ist, zu Ende denke und zu verwirklichen suche.“ „Ethisch werden heißt wahrhaft denkend werden“ (K II, 237).

So Schweitzer. Hier angelangt, erinnern wir uns dessen, was Barth da, wo er den Abstieg aus dem Wolkengebirge seiner Spekulation bewerkstelligt, um zu einer wirklichen Ethik zu gelangen, über das „primäre ethische Handeln“ sagt: „Die primäre ethische Handlung ist ein ganz bestimmtes Denken“ (Rm II, 424). Dieser Satz ist also für Barth wie für Schweitzer die Türe, die den Eingang zur Ethik aufschließt. Verschieden, gründlich verschieden aber sind die Wege, auf denen beide zu dieser Türe gelangen. Die Schweitzerische Begründung des Optimismus ist ein Weg, der Weg, der direkt

zu ihr hinführt. Die „Lösung“, die das Problem des Optimismus bei Barth findet, ist ein Weg, der sich im weg- und bodenlosen Raume verliert und niemals bei dieser Türe endigt. Um sie doch zu erreichen, muß er auf Schleichpfaden im entscheidenden Moment diesen Holzweg verlassen.

2. Das Grundprinzip des Ethischen.

Es ist nun die Frage zu verhandeln, welches eigentlich das denknotwendige Sittliche sei. Und hier stehen die Anschauungen Barths und Schweitzers schon wieder in wichtigen Punkten scharf grundsätzlich einander gegenüber – ein Symptom dafür, wie bitter notwendig offenbar für uns heutige Theologen das erneute ernsthafte Nachdenken über das Problem der Ethik ist!

In Übereinstimmung mit der ethischen Tradition der neuern ethischen Lehrbücher vertritt Barth die Auffassung, daß die Qualität des Ethischen nicht am materiellen Inhalt, sondern in der Form des Handelns liegen müsse (Rm II, 438).

Welches ist dieses formale Ethische? Das Ethische in allem Wollen und Tun liegt in der Bezogenheit der so oder so bestimmten Haltung des Menschen auf den Ursprung (Rm II, 541). Diese Bezogenheit auf den Ursprung kommt zustande, wenn der Mensch grundsätzlich die Meinung und die Absicht aufgibt, mit all seinem Tun oder Nicht-Tun an der ganzen Problematik seines Daseins, wie sie durch den „Sündenfall“ bestimmt ist, irgendetwas von sich aus ändern zu wollen oder zu können. Er erkennt sich als den von Gott Verworfenen und will nur noch als der Verworfene vor Gott dastehen. Diese vorbehaltlose Bejahung der Problematik des Daseins ist jenes „ganz bestimmte Denken“, das Barth als die „primäre ethische Handlung“ beschreibt. Durch diesen Denkakt anerkennt der Mensch erst wirklich Gott als Gott, als den, der im Verwerfen und Erwählen seine absolute Freiheit bewahrt. So gibt der Mensch Gott die Ehre, vollzieht mit dieser „tiefsten Sachlichkeit gegenüber der Problematik unseres Lebens“ das, was einzig den Namen „Liebe zu Gott“ und „Anbetung“ verdienen kann (Rm II, 304, 439). Er gibt sich beständig selbst preis, er opfert sich. „Die ethische Forderung

heißt: den ganzen Menschen Gott zum Opfer bringen. Als diese Forderung ist sie die absolute ethische Forderung, (Rm II, 417).

Damit ist also das „primäre ethische Handeln“ beschrieben. Aus ihm muß sich alles andere „sekundäre ethische Handeln“ ergeben. Dieses konsequente „Sich-selbst-opfern“ ist der geistige Akt, „an den sich, sofern er sich vollzieht und also als Akt sich aufhebt, die Einsicht in das, was der Wille Gottes ist, die Weisheit der Wahl für den Augenblick, der rechte Weg von selbst anschließt“ (Rm II, 424). Dieser stets und immer neu vollzogene geistige Akt „genügt, um den Menschen das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene: das Handeln, das göttlicher Wertschätzung begegnet, aus dem die Überwindung des Menschen und die Herrlichkeit Gottes leuchtet, nicht ganz verfehlen zu lassen“ (Rm II, 425). Denn es gibt wirklich „Handlungen, aus denen das Opfer leuchtet, der geopferter Mensch und darum nicht der Mensch in irgendeiner neuen positiven oder negativen Menschlichkeit, sondern Gottes Eigenart, Eigenwille, Eigenmacht, Eigenrecht – Gott der Herr“ (Rm II, 423).

Hier eröffnet sich nun dem Menschen ein weites Feld von „Möglichkeiten“ „positiv-ethischen“ und „negativ-ethischen Wollens und Handelns!“ Freilich kann immer nur das daraus leuchtende „Opfer“ das Entscheidende sein. „Was da genannt mag werden an Pflichten, Tugenden und Gütern, es liegt auf des Messers Schneide, es hängt an diesem Faden, ob der Mensch, der sie übt und pflegt, bereit ist, wirklich zu opfern, d. h. aber nur zu opfern, nur zu demonstrieren und eben damit Gott die Ehre zu geben. Denn was darüber ist, das ist vom Übel, und wenn es die Reinheit und Heiligkeit einer Märtyrerjungfrau wäre“ (Rm II, 420). *Soli Deo Gloria!* Darauf, und darauf allein kommt es an. Das Opfer ist aber nicht an sich eine menschliche Handlung, „in der sich der Wille Gottes vollstreckte in dem Sinne, daß der Opfernde durch sein Handeln ein Organ Gottes würde.“ „Notwendige und geforderte Demonstration zur Ehre Gottes, aber auch nur das ist alles Ethos, auch das primäre Ethos der gebrochenen Linie, der gebeugten Anbetung des erbarmenden Gottes. Es gibt keinen Lebensversuch, und wenn sein Ethos von noch so hoher

Qualität wäre, bei dem etwa ein Einswerden des Willens Gottes mit dem Menschenwillen oder umgekehrt ein Aufgehen des letztern im erstern . . . stattfände. . . . Wo das Reich Gottes im organischen Wachsen oder, ehrlicher aber noch anmaßender gesagt: im Bau gesehen wird, da ist's nicht das Reich Gottes, sondern der Turm zu Babel" (Rm II, 419).

Aber nun vernähme man doch gerne von Barth etwas Näheres darüber, wie denn eigentlich aus diesem beschriebenen „primären ethischen Handeln“ das „sekundäre ethische Handeln“ hervorgeht, und welcher Art die „positiven“ und „negativen Möglichkeiten“ dieses sekundären ethischen Handelns sind, in denen das Opfer, die Überwindung und Preisgabe des Menschen und daher denn doch immerhin, trotz des soeben zitierten Satzes, „die Herrlichkeit Gottes leuchtet.“

Man ist zunächst versucht zu meinen, Barth denke an irgendwelche Taten der Welt- und Lebensverneinung, besonders wenn man gelegentlich Explosionen wie die folgende vernimmt: „Irgendeine Möncherei kann Gott heute noch wohlgefälliger sein als dein zuversichtlicher Protestantismus, du Narr!“ (Rm II, 496). Allein mit dieser Meinung würde man Barth mißverstehen. Es ist möglich unter Umständen, daß einmal gerade in einer Tat der Welt- und Lebensverneinung das Opfer leuchtet. Daß aber „Eigenart, Eigenwille, Eigenmacht, Eigenrecht des Menschen zusammenbricht,“ daß „er der Geopferte ist und nichts sonst,“ kann ebenfогut unter Umständen „in einem Moment höchster Lebensbejahung und -entfaltung der Fall sein“ (Rm II, 422). Werden „Handlungen des geopferten, also des nicht-liegereichen, nicht-triumphierenden, nicht-rechthabenden Menschen“ gefordert, so „verhindert dies nicht, daß sie die Form von Sieg, Triumph und Recht durchaus haben können“ (Rm II, 421).

Das Bezeichnende ist nun aber, daß Barth überhaupt den ganzen Kommentar zu den ethischen Paränesen des Römerbriefs in diesem Stile schreibt. Fortwährend werden an Hand des Textes konkret bestimmte Möglichkeiten „positiven“ oder „negativen“ ethischen Wollens und Handelns in Vorschlag gebracht und empfohlen – aber immer wieder mit der Restriktion: Unter Umständen kann auch das Gegenteil als „Demonstration zur Ehre Gottes“ geboten sein! Die diesbezügliche

grundfätzliche Regel lautet: „Es bleibt die Möglichkeit offen, daß je und je als Werk der ersten Tafel (sc. des Dekalogs) geboten sein kann, was den Geboten der zweiten widerstreitet!“ (Rm II, 438).

Von diesem brenzlichen Kanon wird gerade auch gegenüber dem Liebesgebot Gebrauch gemacht: „Nicht um eine verabsolutierende Empfehlung der Liebe kann es sich handeln.“ „Eine direkte allgemeine Nächsten- und Bruder- oder auch Fernsten- und Negerliebe ist nicht gemeint. Es bleibt (im Hinblick auf die Doppelheit der Prädestination, in Erinnerung daran, daß Gott auch der größten auf ihn gerichteten Liebe als Gott frei gegenübersteht) die unter Furcht und Zittern zu erwägende, aber durch keine absolute Liebesethik zu beseitigende Restmöglichkeit, Anbetung auch in einem andern anschaulichen Tun bedeutungsvoll zu betätigen als in Menschenliebe“ (Rm II, 439 f.). So wird denn auch das „Aufstellen von schlechthinigen Verboten“ durchaus abgelehnt (Rm II, 448). Barth proklamiert, „daß es für den Christen keinen Weg, keine Methode, kein Schema, keine absoluten Gebote und Verbote gibt, daß nicht einmal aus dem Verhalten des synoptischen Jesus oder den Worten der Bergpredigt direkte Verhaltensmaßregeln für den praktischen Wandel des Christen zu entnehmen sind, daß, um einmal ein Beispiel zu nennen, nicht einmal der Nichtgebrauch von militärischer Gewalt ein Prinzip von unzerstörbarer Klarheit ist“ (Rm II, 493). Er geht bis zu der Behauptung, daß unter Umständen „die Demonstration des Streites und vielleicht des Krieges geboten“ ist (Rm II, 457). „Das christliche Ethos ist das Ende aller absoluten ethischen Antworten“ (Rm II, 453). „Eben das ist die Abolutheit der christlichen Ethik, daß sie in ihrem Wesen ganz und gar nur in einer Frage und in ihrer Entfaltung ganz und gar nur in Fragen besteht, in solchen Fragen, auf die nur Gott selbst die Antwort sein kann“ (Rm II, 451).

Aber wird da der Mensch in seinem sittlichen Urteil nicht völlig unsicher gemacht? Gewiß! sagt Barth, das soll er aber auch! „Noch einmal sollen wir gebremst, noch einmal bedenklich und unsicher gemacht, noch einmal soll offenbar auch die Gebrochenheit gebrochen werden“ (Rm II, 490). So

folle auch der zum Opfer, zur Selbstpreisgabe bereite Mensch aufs neue wieder in die „Problematik des Daseins“ hineingedrängt werden. Auch dies gehört zu dieser Problematik des Daseins, die bejaht sein will, daß der Mensch von sich aus gar keine Antwort finden kann auf die Frage: Was sollen wir tun?

Wenn aber wirklich dies der Weisheit letzter Schluß sein sollte – wozu dann überhaupt die viele Seiten langen Erwägungen und Propositionen Barths über „positive und negative ethische Möglichkeiten“ für das menschliche Wollen und Handeln? Der Leser fragt sich unwillkürlich, ob er denn eigentlich von Barth genarrt werde! Stimmt denn dies alles mit der vorher vorgetragenen Überzeugung, daß das sekundäre ethische Handeln sich aus dem primären von selbst ergeben müsse? Daß die in der Bejahung der Problematik des Daseins sich vollziehende Selbstopferung als die Betätigung der „Liebe zu Gott“ der geistige Akt sei, „an den sich . . . die Einsicht in das, was der Wille Gottes ist, die Weisheit der Wahl für den Augenblick, der rechte Weg von selbst anschließt“? Welcher Satz ist nun ernst zu nehmen: dieser oder der andere, wonach es für den Wandel des Christen gerade „keinen Weg, keine Methode, kein Schema gibt“, und daß die christliche Ethik in ihrem Wesen ganz und gar nur in einer Frage und in ihrer Entfaltung ganz und gar nur in Fragen besteht, in solchen Fragen, auf die nur Gott selbst die Antwort sein kann?

* *

Genau befehen, kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß sich aus der Art und Weise, wie Barth die ethische Norm zu ergründen und begründen trachtet, nur diese strikte Verneinung der Möglichkeit „absoluter ethischer Antworten“ ergeben kann! Von seinen eigenen Voraussetzungen aus beurteilt, bedeutet die zuversichtliche Behauptung, daß sich aus dem von ihm beschriebenen primären ethischen Handeln das sekundäre ethische Handeln von selbst ergebe, eine Entgleisung, die höchstens bekundet, daß eigentlich Barth, wie auch die Ausführungen über die positiven und negativen ethischen Möglichkeiten beweisen, den natürlichen Wunsch nach posi-

tiven Normen für das „sekundäre ethische Handeln“ nicht völlig unterdrücken kann.

Barth sagt: „Nur im reinen Willen Gottes kann die Ethik ihre Begründung suchen . . . nicht im Wollen der menschlichen Vitalität, und daher ihre Entfaltung nur in einer umfassenden Kritik dessen, was Individuum und Sozietät getan haben, tun und tun werden“ (Rm II, 279).

Allein wie soll die Ethik ihre Begründung nur im reinen Willen Gottes suchen und finden können, wenn Gott der ist, „von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird“ (Rm II, 6. 23)? Und wenn Barth trotz allem von Gott und seinem Willen doch etwas weiß, wie soll die Ethik ihre Begründung suchen und finden können gemäß dem und in dem, was er wirklich von ihm weiß?

Der deus absconditus ist ja der absolut Freie, der verwirft und erwählt gemäß eigenem Recht! „Gottes Wille kennt kein Warum. Er will, weil er Gott ist“ (Rm II, 70). „Als gut kann der Wille Gottes nur verstanden werden, indem er als Gottes Wille verstanden wird“ (Rm II, 337). Ja, auch die im „Sündenfall“ sich ereignende Sünde „ist ein unanschauliches Geschehen an Gott und in Gott“! (Rm II, 158). Steht Gott so in absoluter Freiheit jenseits alles dessen, was vom Menschen aus gesehen gut oder böse heißen kann, wie kann da der Mensch je wissen, mit welchem Tun er Gott zu verherrlichen hat, zu seiner Ehre „demonstrieren“ soll?

Er kann es nie wissen! Barth selbst gesteht es ausdrücklich zu: Ob die Handlungen, die der Mensch als Demonstrationen zur Ehre Gottes unternimmt, „der Ehre Gottes tatsächlich dienen, das ist, weil sie seiner Ehre dienen sollen, ganz und gar ihm zu überlassen. Er nimmt an und verwirft“ (Rm II, 420)! Barth verfährt daher durchaus folgerichtig, wenn er beispielsweise das Liebesgebot seiner absoluten Geltung entkleidet mit der bereits angeführten Begründung: „Es bleibt (im Hinblick auf die Doppelheit der Prädestination, in Erinnerung daran, daß Gott auch der größten auf ihn gerichteten Liebe als Gott frei gegenübersteht) die unter Furcht und Zittern zu erwägende, aber durch keine absolute Liebesethik zu beseitigende Restmöglichkeit, Anbetung auch in einem andern anschaulichen Tun bedeutungsvoll zu betätigen als in Menschenliebe“, wobei

nur das eine unklar bleibt, warum diese „Restmöglichkeit“ erst noch lange „unter Furcht und Zittern“ zu erwägen sei, und warum es sich hier überhaupt nur um eine „Rest-Möglichkeit“ handeln soll! Daß Barth diese ganz richtige und notwendige Folgerung aus dem überethischen Gottesbegriff nur so zögernd auszusprechen wagt, ist nur daraus zu erklären, daß er noch nicht ganz den Kinderschuhen seiner Vergangenheit entwachsen ist, da er selbst noch in dem „Irrtum“ der absoluten Liebesethik befangen war!

Da Barth Gott als absolut freie, daher überethische Macht erfaßt, können aus dem geistigen Akt, durch den sich der Mensch zu diesem Gott in Beziehung setzt, also aus der „Anbetung“, aus der „Liebe zu Gott“, niemals ethische Handlungen sich ergeben, neben denen andere Möglichkeiten des Handelns mit Sicherheit als unethisch zu qualifizieren wären. Vielmehr kann der Mensch durchaus mit jedem Tun und Nichttun „zur Ehre (dieses) Gottes demonstrieren“ wollen! Bekanntlich hat denn auch tatsächlich, wie die Geschichte lehrt, der Mensch schon in den fragwürdigsten Taten das *Soli Deo Gloria* verwirklicht, vom Phalluskult bis zur Hexenfolter und zur Ketzerverbrennung! Und so ist denn auch das angeblich „primäre ethische Handeln“ der „Bejahung der Problematik des Daseins“ ein rein geistiger Akt, der sich getroßt und mit dem besten Gewissen bei jedem nur denkbaren Tun vollziehen läßt, beim fragwürdigsten, „problematischsten“ Tun offenbar sogar noch mit ganz besonderer Leichtigkeit! Letztlich aber ist es ohnehin schon gar nicht einmal notwendig, daß aus dem geistigen Akt der Bejahung der Problematik des Daseins überhaupt irgendwelches Handeln hervorgehe.

Und so gerät denn Barth tatsächlich, wo er seinem Prinzip der „Begründung der Ethik im reinen Willen Gottes“ treu bleibt, mit seinen ethischen Urteilen in eine furchtbare Unsicherheit hinein. Diese Unsicherheit wirkt sich aus vor allem gerade in jenen schon zitierten zynischen Urteilen über alles Ethos, das nur je irgendwo und irgendeinmal in der Geschichte zutage getreten sein möchte. Sie wirkt sich auch aus überall da, wo Barth zu den Vorgängen des gegenwärtigen Weltgeschehens Stellung nimmt. Die Kulturbestrebungen

werden das eine Mal als babylonischer Turmbau abgefäht, bald erscheint die tätige Teilnahme an ihnen für den Christen selbstverständlich und geboten. Charakteristisch ist beispielsweise folgender Erguß: „Gerade in concreto kann und muß es sich von einem Augenblick zum andern fragen, welches nun die „Höhen“ sind, von denen sich das Christentum ab-, und welches die „Niederungen“, denen es sich zuwendet. Gemeint sind auf alle Fälle die Höhen des Menschen und die Niederungen Gottes. In der Anwendung können (wir erinnern nochmals an unsere Ausführungen über die Prädestination) beständig die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein. Es fragt sich, ob die angeblichen „Niederungen“ nicht längst zu „Höhen“ geworden sind und die Demut derer da unten zu stinkendem Hochmut, Problematik zum Idol und Zerissenheit zur neuesten Modetheologie (offenbar richtige Selbstkritik! Der Verf.), das Proletariat zum groben Dingbegriff und die Abneigung gegen die Kultur der Welt zu einer ganz unbegründeten Schrulle. Es fragt sich, ob die Rolle der Turmbauer nicht längst von den Jafagern zu den Neinfagern übergegangen ist, ob nicht das Nein dieser Neinfager längst zu dem Ja geworden ist (zum Ja des zufällig im Nein sicher gewordenen Menschen!), von dem sich das Christentum betrübt abwenden muß. Es kann und muß sich fragen, ob nicht der unerfchütterliche bayrische Bauer dem Himmelreich näher steht als der russische Mensch, ein rechnender Ingenieur oder Kaufmann mehr in der Wahrheit als ein über den Tiefen Gottes brütender Pfarrer, ob es sich nicht lohnen dürfte, „herabgeführt in die Niederungen“ aus- und einzugehen im Welthaus, als ob nichts wäre, Frau und Kinder zu haben und lieb zu haben, Wissenschaft zu treiben, Parteimann (auch nicht-sozialistischer) zu sein, die Kunst hoch zu halten, die Kultur zu bejahen, vielleicht sogar im Lichte letzter Tragik und letzten Humors – Kirchenmann zu sein. Und daselbe Christentum, das dort die These aufstellt (durch Verneinung alles dessen, für das hier von Barth die Möglichkeit der Bejahung freigestellt wird! Der Verf.), stellt ihr hier die Antithese entgegen“ (Rm II, 450 f.). Es fragt sich . . . es fragt sich . . . und es fragt sich immer und endlos neu immer wieder!

Die Unmöglichkeit, zu positiven ethischen Antworten zu kommen auf dem Barthischen Wege der Begründung der Ethik im reinen Willen Gottes, tritt auch deutlich zutage in den früher schon vorgeführten Barthischen Definitionen des „negativen und positiven ethischen Handelns“. Welches Wollen und Handeln ist „positiv“ in seinem „Verhältnis zur kommenden Welt und fügt sich ein in die Verwandlung dieser Welt“? Da Gott der absolut freie ist, kann kein Mensch wissen, wie die „kommende“ Welt aussieht. Freilich sagt dann Barth, die Liebe sei „die große positive Möglichkeit“. Allein woher weiß er dies?

* *

So folgerichtig auch für Barth die Verneinung aller „absoluten ethischen Antworten“ sich aus seinen eigenen Grundvoraussetzungen ergibt, so muß nun doch daran erinnert werden, daß Barth durchaus auf wirkliche „Begründung der Ethik“ ausging. Wer aber Ethik begründen will, will doch offenbar wirkliche Normen für das menschliche Handeln aufstellen und begründen. Endet nun Barth mit der Einsicht, daß er nicht imstande ist, dies zu tun, so erhebt sich immerhin die Frage, ob nicht der ganze von ihm eingeschlagene Weg zur Begründung der Ethik grundsätzlich falsch ist.

Diese Frage liegt um so näher, als bei Barth selbst zutage tritt, wie hartnäckig das Denken über Ethik doch immer wieder auf „absolute ethische Antworten“ ausgeht. Am deutlichsten zeigt sich dies ja auch wieder in den Barthischen Sätzen über das Liebesgebot. Davon war bereits bei der Erörterung jener „Restmöglichkeit“ die Rede. Es seien hier noch zwei weitere Belege gegeben: „Die Antwort des Begnadeten, des in Liebe dem Unerforschlichen Zugewendeten, ist, als anschauliches Analogon seiner eigenen Erwählung, mit fast unendlicher Wahrscheinlichkeit Agape als Menschenliebe“ (Rm II, 439). Daß es sich hier wirklich, auf Grund der Barthischen Voraussetzungen, nur um eine Wahrscheinlichkeit handeln kann, ist klar. Warum aber „mit fast unendlicher Wahrscheinlichkeit“? Das ist doch eine ganz ungerechtfertigte Übertreibung! Aus der Bezogenheit zum Ursprung, aus der Liebe zum absolut freien Gott der doppelten

Prädestination kann sich die Menschenliebe als Maxime des Wollens und Handelns nur mit ebensoviele Wahrscheinlichkeit ergeben wie ihr Gegenteil!

Aber es ist nun einmal so: Irgend ein fremdes, verborgenes Motiv, das in dem beschriebenen Barthischen Versuch zur „Begründung der Ethik im reinen Willen Gottes“ nicht zutage tritt, sei es ganz einfach sein ethisches Empfinden, oder sei es bloß der kommentierte Römerbrieftext, der nun einmal das Gebot der Liebe ohne Abstriche enthält – irgendein verborgenes Motiv drängt Barth immer wieder gegen alle Logik zu der von ihm doch verpönten Verabsolutierung des Liebesgebots, so energisch, daß Barth einmal sogar wörtlich von der Liebe sagt: „Sie also ist das Tun des Guten, in dem das Böse besiegt wird“ (Rm II, 482). „Keine Unmöglichkeit, innerhalb der Sphäre . . . die wir kennen, das Gute zu tun, entbindet mich von der Pflicht zu lieben“ (Ebenda)! Also doch eine „absolute Liebesethik“?! Die Frage bleibt unentschieden. Sicher und klar ist jedenfalls nur das, daß sich diese letztzitierten Sätze niemals aus der von Barth versuchten „Begründung der Ethik im reinen Willen Gottes“ ergeben können. Sind sie wahr, dann sind sie trotz dieser „Begründung der Ethik“ wahr!

Man sieht: Barth bringt es einfach nicht zustande, den fundamentalen Satz, in dem er mit Schweitzer übereinstimmt, daß nämlich „das primäre ethische Handeln ein ganz bestimmtes Denken“ sei, durchzuführen. Wo steckt der Fehler? Steckt er im Barthischen Gottesbegriff, oder steckt er im eingeschlagenen Verfahren selbst: die Ethik im „reinen Willen Gottes“ begründen zu wollen?

Es ist sehr lehrreich, die nun dargelegten Barthischen Gedankengänge zu messen mit dem Maßstab der Kritik, die Schweitzer dem stoischen, indischen, chinesischen Monismus, dann Kant und den modernen Naturphilosophen zuteil werden läßt in bezug auf die hier vorwaltenden Bemühungen zur Begründung einer Ethik. Schweitzer führt aus: „Sowie das Denken in irgendeiner Weise Ethik im Zusammenhang mit dem Weltgeschehen begreifen will, gelangt es alsbald, ob es sich davon Rechenschaft gibt oder nicht, in die überethische Betrachtungsweise hinein. Ethik zur ethischen Weltanschau-

ung ausgestalten heißt Ethik mit Naturphilosophie in Ausgleich treten lassen. In irgendeiner Weise wird dann Ethik tatsächlich von Naturphilosophie verschlungen, wenn sie auch in Worten gerettet wird“ (K II, 110). Es kann hier abgesehen werden von dem Nachweis, inwiefern beispielsweise auch Kant berechtigterweise unter dieses Gericht fällt. Man lese dies bei Schweitzer selber nach. Hier ist vielmehr zu zeigen, daß und in welcher Weise gerade auch Barth von dieser Kritik betroffen wird.

Barth philosophiert über die letzten Hintergründe des natürlichen Weltgeschehens. Im Unterschied zu so und so vielen Theologen und Philosophen, die dies selbstverständlich auch getan haben, geht er darauf aus, das Weltgeschehen aufrichtig, ohne jede Schönfärberei so zu nehmen, wie es ist. So wird sein Welterkennen pessimistisch. Er schreckt nun auch nicht davor zurück, die letzten Gründe für das Sosein der Welt in ihrem Ursprung, in Gott selbst zu suchen. Die letzte Ursache der Rätselhaftigkeit der Welt liegt in der Rätselhaftigkeit Gottes. So wird er notwendig durch das pessimistische Welterkennen zu der Idee des deus absconditus gedrängt, zu dem absolut freien Gott der doppelten Prädestination, wie er sie versteht. Gott ist die Macht, deren Wille kein Warum kennt, also „überethische“ Macht. An der Logik der diesbezüglichen Gedankengänge kann aufrichtigerweise keine theologische Bedenklichkeit irgendwie rütteln. Höchstens ist Barth das zum Vorwurf zu machen, daß er, wie gezeigt worden ist, diese Logik selbst verdunkelt und abschwächt dadurch, daß er sich die unerlaubten Umwege über „Sündenfall“ und absolute Transzendenz gestattet.

Nun ist aber der allgemeinste Sinn aller Ethik der, daß das Stück Weltgeschehen, das sich im menschlichen Willen zum Leben und seiner Selbstverwirklichung vollzieht, gerade nicht seiner natürlichen Selbstauswirkung ohne weiteres blindlings überlassen werden darf, sondern irgendwelcher Normierung bedürfe. Daher wird bei Barth wie bei Schweitzer das Denken als die Funktion angerufen, in welcher diese Normierung stattfinden soll. So soll dann ein Wollen und Handeln zustande kommen, das gerade alles andere ist als blinde, naturhafte Auswirkung des Bios, und eben darin liegt das Wesen

des Ethischen! Dieser Charakter alles Ethischen, das „Anderssein als die Welt“, ist es ja doch offensichtlich auch, der in allen Barthischen Protesten gegen das „Sein, Haben und Tun des Menschen“, gegen Bios, Eros, Psyche, und in seiner Forderung des „Opfers“ nach Ausdruck ringt. Dieser Charakter des Ethischen spricht sich aus in den Barthischen Definitionen: „Positiv-ethisch ist das Wollen und Tun, das der vergehenden Gestalt dieser Welt gegenüber negativ ist“ (Rm II, 438), „negativ-ethisch nennen wir ein Wollen und Tun, das positiv ist in seinem Verhältnis zur kommenden Welt“ (Rm II, 447), oder wenn Barth ausführt, Agape sei etwas ganz anderes als Eros (Rm II, 440).

Wie aber soll nun die Norm für dieses ethische „Anderssein als die Welt“ begründet werden können in dem, was das pessimistische Welterkennen über den letzten Grund des natürlichen Soseins der Welt lehrt? Dies ist das Problem, an dem Barth in seiner Begründung der Ethik „im reinen Willen Gottes“ einfach scheitert und scheitern muß. Vorzeitig unternahm er es, die Ethik „im reinen Willen Gottes“ zu begründen, bevor er sich dazu bequemte hatte, „tiefer auf die Frage einzugehen, wieso das ethische Geschehen als aus dem Weltgeschehen kommend und auf die Welt gerichtet, dennoch von dem Weltgeschehen verschieden ist“ – die nämliche Unterlassungsfünde des Denkens, die Schweizer J. G. Fichte vorwirft (K II, 131).

* * *

Mit diesen Feststellungen wenden wir uns zu den positiven Darlegungen Schweitzers, mit denen er auf Begründung der ethischen Norm ausgeht.

Er macht auch hier mit dem pessimistischen Welterkennen vollen Ernst. Das pessimistische Welterkennen macht nicht nur die Begründung des Optimismus auf Grund einer optimistischen Deutung der Welt unmöglich. Es versperrt auch jeden Weg zur Begründung der Ethik auf Grund einer ethischen Deutung der Welt, bzw. des so oder anders erfaßten Weltgrundes. Schweizer konstatiert, daß Philosophie und Theologie, seitdem die Systeme der deutschen idealistischen Philosophie zu Falle kamen, an dieser Tatfläche herumlabo-

rieren, vielfach ohne sie sich einzugestehen. „Die Erschütterung des Sinnes für Wahrhaftigkeit, die mit der nicht mehr naiv, sondern halb bewußt und hinterlistig geübten Interpretation der Welt gegeben ist, spielt in der Mentalität unserer Zeit eine verhängnisvolle Rolle“ (K II, 204). „Wir stehen an einem Wendepunkte des Denkens. Eine mit den bisherigen Naivitäten und Unredlichkeiten aufräumende kritische Tat ist notwendig geworden. Wir müssen uns entschließen, der Lebensanschauung und der Anschauung von der Welt ihre gegenseitige Freiheit zu geben und es daraufhin zu einer aufrichtigen Auseinandersetzung zwischen beiden kommen zu lassen. Wir haben uns einzugestehen, daß wir mit der Lebensanschauung, weil sie aus in unserem Willen zum Leben gegebenen, durch das Erkennen der Welt aber nicht bestätigten Überzeugungen besteht, über die Erkenntnisse hinausgehen, die unsere Anschauung von der Welt ausmachen. Dieser Verzicht auf Weltanschauung im alten Sinne, das heißt auf einheitliche, in sich geschlossene Weltanschauung, bedeutet ein schmerzvolles Erlebnis unseres Denkens. Wir kommen damit in eine Dualität hinein, gegen die wir uns in jedem Augenblick unwillkürlich auflehnen. Aber wir müssen uns in die Tatsachen ergeben“ (K II, 204f.).

Diese Worte Schweitzers seien hier erwähnt zum Beweis dafür, daß er weiß, was er tut, wenn er auf Grund des ehrlichen pessimistischen Welterkennens auf jede optimistisch-ethische Deutung der Welt verzichtet. Wie aber führt nun Schweitzer den Satz durch: „Ethisch werden heißt wahrhaft denkend werden? Wir lassen ihn hier ein wenig ausführlich selber reden, damit klar werde, wie er aus dem „nur“ Biologischen wirklich ins Ethische hinüberkommt!

„Denken ist die Auseinandersetzung zwischen Wollen und Erkennen, die in mir stattfindet. Spricht das Erkennen einzig nur aus, was es erkennt, so lehrt es den Willen fort und fort ein und dasselbe Wissen: daß hinter und in allen Erscheinungen Wille zum Leben ist. Nichts anderes vermag das immer tiefer und umfassender werdende Erkennen zu tun, als uns immer tiefer und immer weiter in das Rätselhafte hineinzuführen, daß alles, was ist, Wille zum Leben ist. Der Fortschritt der Wissenschaft besteht nur darin, daß sie die Er-

scheinungen, in denen das vielgestaltige Leben abläuft, immer genauer beschreibt, uns Leben entdecken läßt, wo wir früher keines annahmen, und uns instand setzt, uns den erkannten Ablauf des Willens zum Leben in der Natur auf diese oder jene Weise nutzbar zu machen. Was aber Leben ist, vermag keine Wissenschaft zu sagen.“

„Alles wahre Erkennen aber geht ins Erleben über. Das Wesen der Erscheinungen erkenne ich nicht, sondern ich erfasse es in Analogie zu dem Willen zum Leben, der in mir ist. So wird mir das Wissen von der Welt zum Erleben der Welt. Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist. Indem es mich denkend und staunend macht, führt es mich immer höher hinan auf die Höhen der Ehrfurcht vor dem Leben. Hier läßt es meine Hand los. Weiter kann es mich nicht geleiten. Nun muß mein Wille zum Leben seinen eigenen Weg in der Welt allein suchen. Nicht dadurch, daß es mir kundtut, was diese und jene Erscheinungen von Leben in dem Weltganzen bedeuten, bringt mich das Erkennen in ein Verhältnis zur Welt. In innern, nicht in äußern Kreisen wandelt es mit mir. Von innen heraus setzt es mich zur Welt in Beziehung, indem es meinen Willen zum Leben alles, was ihn umgibt, als Willen zum Leben miterleben läßt.“ So muß wahre Philosophie „von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewußtseins ausgehen. Diese lautet: Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will. Dies ist nicht ein ausgeklügelter Satz. Tag für Tag, Stunde für Stunde wandle ich in ihm. In jedem Augenblick der Befinnung steht er neu vor mir. Mystik des ethischen Einswerdens mit dem Sein wächst aus ihm hervor. Wie in meinem Willen zum Leben Sehnsucht ist nach dem Weiterleben und nach der geheimnisvollen Gehobenheit des Willens zum Leben, die man Lust nennt, und Angst vor der Vernichtung und der geheimnisvollen Beeinträchtigung des Willens zum Leben, die man Schmerz nennt: also auch in dem Willen zum Leben um mich herum, ob er sich mir gegenüber äußern kann oder ob er

stumm bleibt. Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen. Damit ist das denknotwendige Grundprinzip des Sittlichen gegeben. Es lautet: Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen“ (K II, 237–239).

Wer von den Barthischen Erörterungen des ethischen Problems zu diesen Schweitzerischen Sätzen kommt, empfindet sie als eine wahre Erlösung aus Chaos und Denkebel! Hier wird nun allerdings darauf verzichtet, nach der Methode Barth die Ethik „im reinen Willen Gottes“ zu begründen, nämlich in dem Willen des Gottes, wie ihn das aufrichtig pessimistische Welterkennen einzig lehren kann! Dafür endet aber Schweitzer auch nicht mit der Auskunft, daß eine Ethik der „absoluten ethischen Antworten“ unmöglich sei!

Der menschliche Wille zum Leben soll dadurch, daß er nachdenkend wird über sich selbst und über sein Verhältnis zu anderm Willen zum Leben, in sich selbst das denknotwendige Grundprinzip seines Wollens und Handelns finden, das, eben weil und sofern es denknotwendiges Prinzip des Wollens und Handelns ist, das Grundprinzip des Sittlichen ist! Und dabei ist das denknotwendige sittliche Prinzip, das sich auf diesem von Barth ja sehr verpönten Wege ergibt, nicht einmal nur ein bloß formales, sondern es hat einen sehr konkreten Inhalt!

Damit läßt Schweitzer die ganze Masse der philosophischen und theologischen Ethiker, die seit Kant immer nur im reinen Sollen, in dem ganz inhaltlosen formalen Pflichtbegriff die primäre ethische Norm finden wollten (sie machten aus der Not eine Tugend!), weit hinter sich! Spricht dies für oder gegen die Richtigkeit des von Schweitzer formulierten ethischen Grundprinzips?

Dies entscheidet sich, vom Schweitzerischen Standpunkt aus gesehen, an der Frage der Denknotwendigkeit dieses sittlichen Grundprinzips. In dieser Hinsicht aber hält es offenbar doch wahrscheinlich jeder Kritik stand! Jedenfalls ist soviel richtig: „Tatsächlich läßt sich alles, was in der gewöhnlichen ethi-

fchen Bewertung des Verhaltens der Menschen zueinander als gut gilt, zurückführen auf materielle und geistige Erhaltung oder Förderung von Menschenleben und auf das Bestreben, es auf seinen höchsten Wert zu bringen. Umgekehrt ist alles, was in dem Verhalten der Menschen zueinander als böse gilt, seinem letzten Wesen nach materielles oder geistiges Vernichten oder Hemmen von Menschenleben und Verschmämmnis in dem Bestreben, es auf seinen höchsten Wert zu bringen. Weit auseinanderliegende, untereinander scheinbar gar nicht zusammenhängende Einzelbestimmungen von Gut und Böse fügen sich wie zusammengehörige Stücke ineinander, sobald sie in dieser allgemeinsten Bestimmung von Gut und Böse erfaßt und vertieft werden“ (K II, 240).

* * *

Einmal in der beschriebenen Weise erkannt und formuliert, erfährt das sittliche Grundprinzip bei Schweitzer sofort eine bedeutame Erweiterung ins Kosmische. „Wahrhaft ethisch ist der Mensch nur, wenn er der Nötigung gehorcht, allem Leben, dem er beistehen kann, zu helfen, und sich scheut, irgendetwas Lebendigem Schaden zu tun. Er fragt nicht, inwiefern dieses oder jenes Leben als wertvoll Anteilnahme verdient, und auch nicht, ob und inwieweit es noch empfindungsfähig ist. Das Leben als solches ist ihm heilig. Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt. . . . Geht er nach dem Regen auf die Straße und erblickt den Regenwurm, der sich darauf verirrt hat, so bedenkt er, daß er in der Sonne vertrocknen muß, wenn er nicht rechtzeitig auf Erde kommt, in der er sich verkriechen kann, und befördert ihn von dem todbringenden Steinigen hinunter ins Gras. . . . Er fürchtet sich nicht, als sentimental belächelt zu werden. Es ist das Schicksal jeder Wahrheit, vor ihrer Anerkennung ein Gegenstand des Lächeln zu sein. Einst galt es als eine Torheit, anzunehmen, daß die farbigen Menschen wahrhaft Menschen seien und menschlich behandelt werden müssen. Die Torheit ist zur Wahrheit geworden (trotzdem Barth die „Fernsten- und Negerliebe“ wieder lächerlich zu machen suchte! Vgl. Rm II, 439. D. V.). Heute gilt es als übertrieben, die stete Rücksicht-

nahme auf alles Lebendige bis zu seinen niedersten Erscheinungen herab als Forderung einer vernunftgemäßen Ethik auszugeben. Es kommt aber die Zeit, wo man staunen wird, daß die Menschheit solange brauchte, um gedankenlose Schädigung von Leben als mit Ethik unvereinbar einzusehen. Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt“ (K II, 241). . . . „Mit rastloser Lebendigkeit arbeitet die Ehrfurcht vor dem Leben an der Gefinnung, in die sie hineingekommen ist, und wirft sie in die Unruhe einer niemals und nirgends aufhörenden Verantwortlichkeit hinein (K II, 241).

Durch diese kosmische Erweiterung, durch Verallgemeinerung der Geltung des formulierten ethischen Prinzips gegenüber allem, auch dem außermenschlichen Leben, entsteht also bei Schweitzer erst recht noch „absolute Ethik!“ So tritt diese Schweitzerische Ethik in den denkbar schärfsten Widerspruch zu dem angeblich „christlichen Ethos“ Barths, das „das Ende aller absoluten ethischen Antworten“ sein soll!

* *

In dieser kosmischen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist nun aber auch das Problem – soweit es überhaupt lösbar ist – gelöst, an dem Barth scheitert, das Problem, „wieso das ethische Geschehen als aus dem Weltgeiste kommend und auf die Welt gerichtet, dennoch von dem Weltgeschehen verschieden ist“ (K II, 131).

Zunächst ist klar, daß und in welchem Sinne es sich wirklich im ethischen Wollen und Handeln um jenes auch von Barth in so verschiedenen Formulierungen geforderte „Anderssein als die Welt“ handeln muß. „In meinem Willen zum Leben erlebt sich der universale Wille zum Leben anders als in den andern Erscheinungen. In diesen tritt er in einer Individualisierung auf, die, soviel ich von außen bemerke, nur ein Sich-Selbst-Ausleben, kein Einswerden mit anderm Willen zum Leben erstrebt. Die Welt ist das graufige Schauspiel der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Ein Dasein setzt sich auf Kosten des andern durch, eines zerstört das andere. Ein Wille zum Leben ist nur wollend gegen den andern, nicht wissend von ihm. In mir aber ist der Wille zum Leben wissend von andern Willen zum Leben geworden. Sehnen,

zur Einheit mit sich selbst einzugehen, universal zu werden, ist in ihm“ (K II, 242). Durch das Denken in die Ehrfurcht vor allem Leben hineingeführt, erlebt der individuelle menschliche Wille zum Leben die Nötigung, Lebensverneinung zu üben zu dem Zweck, die Bejahung andern Lebens durchzuführen. Gerade diese im Dienste konsequenter, zu Ende gedachter Lebensbejahung vom denkenden Willen zum Leben geforderte Lebensverneinung aber ist das Irrationale, das die blinde Lebensbejahung der sonstigen Natur nicht kennt! Die Natur kennt Hingebung an anderes Leben nur als begrenzten, blinden Instinkt. „Was sich sonst nur als sporadischer Instinkt innerhalb besonderer Solidaritätsverhältnisse betätigt (Ameise, Biene), wird jetzt eine stetige, aus dem Denken kommende, freiwillige, fehlerfreie Leistung, in der Individuen höhere Lebensbejahung zu verwirklichen trachten“ (K II, 219). Irrational ist diese im Dienste von Welt- und Lebensbejahung stehende Lebensverneinung, weil sie der naturhaften Tendenz des Willens zum Leben widerspricht. Sie ist auch nicht an sich ethisch, sondern wirklich bloß dann, „wenn sie im Dienste von Weltbejahung steht und in ihr zweckmäßig wird“ (K II, 219).

So aber muß im denkend gewordenen menschlichen Willen zum Leben das Naturgeschehen mit sich selbst in Widerspruch geraten, und so wird das ethische „Anderssein als die Welt“ zur Tatsache. „Wohin führt die in mir begonnene Evolution? Auf diese Fragen gibt es keine Antwort. Schmerzvolles Erlebnis bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet“ (K II, 243).

Daß aber im denkenden Willen zum Leben, wie er sich im Menschen erlebt, dieses irrationale ethische Prinzip als ein denknotwendiges auftritt, will nun auch in seiner ganzen Bedeutung erfaßt und gewürdigt sein. Es handelt sich hier nicht minder um eine „objektive Tatsache“ als bei all dem, was das pessimistische Welterkennen vom Weltgeschehen von außen her zu erfassen vermag. Welcher Charakter ist dem univertellen Willen zum Leben zuzuschreiben, wenn es dazu kommt, daß er sich im denkend gewordenen menschlichen Willen zum Leben, der doch nur eine der unzähligen Er-

scheinungen dieses univerrfellen Willens zum Leben ist, als ethischer Wille erlebt?

Wenn der denkende Wille zum Leben diese Frage überlegt, dann lehnt er es als eine leichtfertige Voreiligkeit ab, aus dem pessimistischen Welterkennen ohne weiteres endgültige Schlußfolgerungen zu ziehen über das Wesen des Weltgrundes. Er konstatiert die unleugbaren Tatsachen des pessimistischen Welterkens, läßt sie als unlösbare Rätsel stehen und bescheidet sich dabei, sich an die andere objektive Tatsache zu halten, daß in ihm selber Überzeugungen, Ideale der Selbstverwirklichung, der Lebensvollendung auftreten, die „über die Erkenntnisse hinausgehen, die unsere Anschauung von der Welt ausmachen“ (K II, 205), und die insofern durchaus den Charakter einer „höheren Offenbarung des Willens zum Leben in mir“ (K II, 243) tragen.

*
*
*

Ist aber diese kosmische Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben begriffen als „Hingebung des menschlichen Lebens an alles lebendige Sein, zu dem es in Berührung treten kann“ (K II, 237), dann ist sie begriffen als „ethische Mystik“.

Bereits ist uns bei Schweitzer die Idee der „Mystik des Einswerdens mit dem Sein“ begegnet. Diese ethische Mystik ist etwas anderes als das Erlebnis des Einswerdens mit dem Absoluten, des Aufgehens in Gott, oder was sonst als Mystik ausgegeben wird. Schweitzer erweist diese gewöhnliche „Mystik“ als Illusion. „Die Wirklichkeit weiß nichts davon, daß das Individuum zu der Totalität des Seins in ein Verhältnis treten könne. Wie sie nur das in Einzelwesen in Erscheinung tretende Sein kennt, so auch nur Beziehungen eines Einzelwesens zum andern Einzelwesen. Will die Mystik also wahr sein, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als die gewohnten Abstraktionen von sich zu werfen und sich einzugestehen, daß sie mit diesem vorgestellten Inbegriff des Seins nichts Vernünftiges anfangen kann. Das Absolute darf ihr so gleichgültig werden, wie einem bekehrten Neger sein Fetisch. . . . Es gibt keinen Inbegriff des Seins, sondern nur unendliches Sein in unendlichen Erscheinungen. Nur durch die Erscheinungen des Seins und nur durch die, zu denen ich in Beziehung trete, verkehrt

mein Sein mit dem unendlichen Sein. Hingebung meines Seins an das unendliche Sein ist Hingebung meines Seins an alle Erscheinungen des Seins, die meiner Hingabe bedürfen und denen ich mich hingeben kann. Nur ein unendlich kleiner Teil des unendlichen Seins kommt in meinen Bereich. Das andere treibt an mir vorüber wie ferne Schiffe, denen ich unverstandene Signale mache. Dem aber, was in meinen Bereich kommt und was meiner bedarf, mich hingebend, verwirkliche ich die geistige, innerliche Hingebung an das unendliche Sein und gebe meiner armen Existenz damit Sinn und Reichtum. . . . In der Hingebung an das Absolute entsteht keine andere, als nur tote Geistigkeit. Sie ist ein rein intellektueller Akt. Motive des Wirkens sind in ihm nicht gegeben (man erinnere sich hier an die „Gottesliebe“ bei Barth!). . . . In der Mystik der Wirklichkeit aber ist die Hingebung nicht mehr ein rein intellektueller Akt, sondern einer, an dem alles Lebendige des Menschen beteiligt ist. Es waltet in ihr also eine Geistigkeit, die den Drang zur Tat elementar in sich trägt“ (K II, 234 f.).

Und von hier aus verstehe man nun auch jene andern Worte Schweitzers, in denen sich nicht nur sein Denken, sondern die ganze Persönlichkeit ausspricht: „Ich kann nicht anders, als mich an die Tatsache halten, daß der Wille zum Leben in mir als Wille zum Leben auftritt, der mit anderm Willen zum Leben eins werden will. Sie ist mir das Licht, das in der Finsternis scheint. Die Unwissenheit, unter die die Welt getan ist, ist von mir genommen. Ich bin aus der Welt erlöst. In Unruhe, wie sie Welt nicht kennt, bin ich durch die Ehrfurcht vor dem Leben geworfen. Seligkeit, die die Welt nicht geben kann, empfangen wir aus ihr. Wenn in der Sanftmut des Andersseins als die Welt ein anderer und ich uns in Verstehen und Verzeihen helfen, wo sonst Wille andern Willen quälen würde, ist die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufgehoben. Wenn ich ein Insekt aus dem Tümpel rette, so hat sich Leben an Leben hingegeben, und die Selbstentzweiung des Lebens ist aufgehoben. Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist. Labung wird mir zuteil, die

mich vor dem Verschmachten in der Wüste des Lebens bewahrt.

Darum erkenne ich es als die Bestimmung meines Daseins, der höheren Offenbarung des Willens zum Leben in mir gehorfolam zu fein. Als Wirken wähle ich, die Selbstentzweigung des Willens zum Leben aufzuheben, foweit der Einfluß meines Daseins reicht. Das eine, was not ift, wiffend, laffe ich die Rätfel der Welt und meines Daseins in ihr dahingefteht. Das Ahnen und das Sehnen aller tiefen Religiofität ift in der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben enthalten. Aber diefe baut es nicht zu einer gefchloffenen Weltanfchauung aus, fondern ergibt fich darein, den Dom unvollendet laffen zu müffen. Nur den Chor bringt fie fertig. In diefem aber feiert die Frömmigkeit lebendigen und unaufhörlichen Gottesdienft“ (K II, 243 f.). „Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethifchen Gottesperfonlichkeit, die ich fo in der Welt nicht erkenne, fondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe“ (K II, XVI).

* * *

Unterbrechen wir hier! Es handelte fich bisher nur um die Frage, wie nach Schweitzer das Grundprinzip des Sittlichen aufzuftehen und zu begründen fei. Muß etwa zum Befchluß der entwickelten Gedankengänge noch ausführlich und ausdrücklich dem Verdachte begegnet werden, es handle fich hier vielleicht um die Auftehung einer heteronomen Ethik?

Dann wäre diefem Verdacht am einfachften zu wehren damit, daß wir vom Ergebnis der Schweitzerfchen Gedanken wieder zu ihrem Anfangspunkt zurückkehren. Handelt es fich bei dem aufgetellten ethifchen Prinzip um dasjenige Prinzip des Wollens und Handelns, das der denkende Wille als das denknotwendige anerkennen muß, woran kaum zu zweifeln ift, dann muß der Wille nach feiner Verwirklichung trachten aus Wahrhaftigkeit gegen fich felbft. In der Wahrhaftigkeit gegen fich felbft aber vollzieht der Wille eine geiftige Tat der Selbstbehauptung. Er muß fie vollziehen aus Ehrfurcht vor dem eigenen Sein. So aber tritt zutage, daß die von Schweitzer aufgetellte und begründete Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ja doch nichts anderes ift als die Antwort,

die der denkende Wille zum Leben sich selbst geben muß auf die Frage nach Norm und Ziel seiner „vollkommenen Selbstverwirklichung“, nach der er strebt, weil er eben Wille zum Leben ist. Diese Ethik ist nichts anderes als die Art und Weise der Vollziehung der Welt- und Lebensbejahung, zu der der Wille sich selbst aufrufen muß, sofern er denkend wird über sich selbst.

Daher ist denn auch tatsächlich die „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“ noch keineswegs in alle ihre Konsequenzen entwickelt, wenn man sie lediglich beschreibt als die „tätige Hingabe des Willens zum Leben an andere Erscheinungen des Willens zum Leben“.

Zur vollständigen Ethik gehört neben der „Ethik der tätigen Selbstvervollkommnung“ auch die „Ethik der leidenden Selbstvervollkommnung“ (K II, 224), die verwirklicht wird in der „ethischen Resignation“ (K II, 223). Es handelt sich hier um den Punkt, an dem die natürliche Lebensbejahung in die ethische Lebensbejahung übergehen muß. Dieser Punkt trat schon in der Darlegung der Schweitzerischen Begründung des Optimismus zutage. Wenn das rätselhafte natürliche Weltgeschehen den Willen zum Leben aus seiner naiven Lebensbejahung aufschreckt, ihm die Lebensbejahung als eine Sinnlosigkeit erscheinen lassen will, dann ist der Moment gekommen, da der Mensch in Versuchung gerät, dem grundsätzlichen Pessimismus zu verfallen, d. h. sich der Herabsetzung seines Willens zum Leben zu ergeben. Nun muß die Auseinandersetzung mit dem pessimistisch und skeptisch gewordenen Welterkennen beginnen. Nun fragt es sich, ob der Wille zum Leben dem pessimistischen Welterkennen und der schwersten Bedrängnis durch den rätselhaften Weltlauf zum Trotz dem kategorischen Imperativ: Du sollst leben! gehorchen will, der in ihm selbst gegeben ist, weil er Wille zum Leben ist. Nun steht er vor der Aufgabe des innerlichen, geistigen Freiwerdens von dem rätselhaften, bedrängenden Weltgeschehen. Auch in diesem innerlichen Freiwerden vom Weltgeschehen muß er nun die geistige Tat der Selbstbehauptung vollziehen. Dies ist die „leidende Selbstvervollkommnung“ der „ethischen Resignation“!

Wie tiefe, ergreifende Worte findet Schweitzer, wo es gilt, dies auszusprechen! „Der Wille zum Leben ist nicht eine

Flamme, die nur im Brennstoff förderlicher Ereignisse brennt; er lodert auch, und dann in reinstem Lichte, wenn er auf Nahrung aus sich selbst angewiesen ist. Auch dann noch, wenn ihn die Ereignisse nur noch zum Leiden bestimmt sein lassen, bewährt er sich als wirkender Wille. In tiefer Ehrfurcht vor dem Leben macht er das Dasein, das nach gewöhnlichen Begriffen in keiner Weise mehr lebenswert ist, dadurch kostbar, daß er auch in ihm die Freiheit von der Welt erlebt. Stille und Friede gehen von diesem Menschen auf andere aus und lassen sie von dem Geheimnis berührt werden, daß wir alle im Tun und Leiden Freiheit bewahren müssen, um wahrhaft zu leben. Wahre Resignation ist nicht ein Müdewerden von der Welt, sondern der stille Triumph, den der Wille zum Leben in schwerster Not über die Lebensumstände feiert“, (K II, 212). „Resignation ist die Halle, durch die wir in die Ethik eintreten“ (K II, 244).

*
*
*

Hier angelangt, lohnt es sich, noch einige kurze letzte Vergleiche mit der Barthischen Begründung der Ethik anzustellen! Um bei den zuletzt skizzierten Gedanken Schweitzers zu beginnen: Diese „ethische Resignation“ ist offenbar mehr als die bloße „Bejahung der Problematik des Daseins“, die bei Barth, wie jene bei Schweitzer, am Eingang zur Ethik steht. Sofern ethische Resignation im innerlichen, geistigen Freiwerden vom rätselhaften Weltgeschehen und seinen Bedrängnissen besteht, ist sie nicht nur Bejahung, sondern auch Überwindung der „Problematik des Daseins“, Überwindung in dem Sinne, daß der Wille zum Leben sich bewußt unter dem Zwang eines ethischen Sollens, der „Problematik des Daseins“ zum Trotz, zu vertiefter Lebensbejahung immer wieder hindurchringt. Würde Barth, was ethische Resignation ist, er würde nicht in ein so endloses, bald jammerndes, bald zynisches Räsonieren über die „Problematik des Dasein“ verfallen, wie es sein Buch offenbart, und er würde, da er doch die Hoffnungslosigkeit des Unternehmens so viel deutlicher einsieht als viele andere Theologen, seinen verzweifelten Versuch, trotz allem den Optimismus doch wieder durch eine optimistische Deutung der Welt retten zu wollen, gar nicht mehr unternommen haben.

Ferner, um es noch einmal ganz klar ins Licht zu stellen:

Schweitzer kommt zu einer wirklichen Ethik, weil er als Fundament das wählt, was Barth nicht scharf genug abrogieren kann (um dann doch die Abrogation nicht aufrecht erhalten zu können!): den natürlichen Bios!

Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden! Barth meint viel höher greifen zu müssen: er will die Ethik im reinen Willen Gottes begründen, wie ihn das Welterkennen offenbart. Jedes andere Fundament ist ihm zu schlecht – und dabei strandet er bei der Auskunft: es gebe keine absoluten ethischen Antworten! Er greift nach dem scheinbar absolut festen Halt – und behält einen Strohhalm in der Hand! Nach Barth ist es unter Umständen geboten, mit Krieg zur Ehre Gottes zu demonstrieren – gemäß der von Schweitzer „nur“ auf den Bios begründeten Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben“ ist jedenfalls diese Möglichkeit entschieden ausgeschlossen! Barth ist die „Fernsten- und Negerliebe“ zweifelhaft – Schweitzer geht über „Fernsten- und Negerliebe“ noch weit hinaus: seine kosmische Ethik weiß sogar von Pflichten gegenüber Insekt und Grashalm! Bei Barth steht der absolut freie Gott der doppelten Prädestination der Verabsolutierung des Liebesgebots kühl ablehnend gegenüber. Bei Schweitzer wird der menschliche Wille zum Leben durch das Denken offensichtlich gerade zur Anerkennung eines „absoluten Liebesgebots“ gedrängt, so selten auch bei Schweitzer gerade das Wort „Liebe“ auftaucht! Er weiß eben von der Sache, um die es sich bei dem Wort „Liebe“ einzig handeln kann.

Bezeichnend für das Maß von Sachlichkeit des Denkens bei Barth und Schweitzer ist überhaupt schon die Art und Weise, wie beide von der Liebe reden. Barth weiß mit einem großen Aufwand von Rhetorik von der Liebe eigentlich nur das Eine zu sagen, daß Agape etwas anderes sei als Eros. Bei Schweitzer liest man die wenigen, kurzen, sachlichen Sätze: „Mehr schon (als Mitleid) sagt Liebe, weil sie Mitleiden, Mitfreude und Mitstreben in sich faßt. Aber sie bezeichnet das Ethische nur in einem Gleichnisse, wenn auch in einem natürlichen und tiefen Gleichnis. Sie setzt die durch Ethik geschaffene Solidarität in Analogie zu derjenigen, die die Natur auf physische Art mehr oder weniger vorübergehend zwischen zwei sich geschlechtlich

ergänzenden Wesen, oder zwischen diesen und ihrer Nachkommenschaft eintreten läßt. Das Denken muß danach streben, das Wesen des Ethischen an sich zum Ausdruck zu bringen. Dabei kommt es dazu, Ethik als Hingebung an Leben zu bestimmen, die durch Ehrfurcht vor dem Leben motiviert ist. Mag das Wort Ehrfurcht vor dem Leben als sehr allgemein etwas unlebendig klingen, so ist doch das, was damit bezeichnet wird, etwas, das den Menschen, in dessen Gedanken es einmal aufgetreten ist, nicht mehr losläßt. Mitleid, Liebe, und überhaupt alles wertvoll Enthusiastische sind in ihm gegeben“ (K II, 242).

3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit

Im eben beendeten Abschnitt handelte es sich um Formulierung und Begründung der ethischen Norm, des „Grundprinzips des Sittlichen“. Vor welche Fragen wird aber der Wille gestellt, wenn er sich in Anerkennung dieser Norm entschließt, ihr gemäß wirklich zu handeln? Daß hier schwere Fragen nach Beantwortung verlangen, ist sicher, wenn es sich für den ethischen Geist darum handelt, in dieser Welt anders zu sein als die Welt, wenn es sich darum handelt, daß im ethischen Geschehen das Weltgeschehen mit sich selbst in Widerspruch gerät!

Daß es in dieser Hinsicht bei Barth von vornherein schon nur in der Erfassung der wirklichen Probleme nicht zur Klarheit kommen kann, liegt auf der Hand, da er ja auf seinem Wege zur Begründung der Ethik gar nicht zu einem wirklichen ethischen Prinzip gelangt. Nur zufälligerweise kann er vorübergehend auf diese Probleme stoßen, da, wo er gelegentlich – wie wir dies bereits konstatiert haben – nicht seine Systematik, sondern lediglich sein ethisches Empfinden über Ethik reden läßt. In dieser zufälligen Weise wird eines dieser Probleme aufgegriffen in jenem Unterabschnitt des großen Kapitels über die Ethik, der überschrieben ist: „Die große negative Möglichkeit.“ Hier handelt es sich um das Problem des Verhältnisses zwischen der ethischen Persönlichkeit und der Gesellschaft und Gesellschaftsethik (Staat und Recht).

Bei Schweitzer stößt man hier auf Erwägungen, von denen

aus sich vielleicht nachträglich eine Erklärung ergibt für die Art und Weise, wie Barth von der Sünde redet, und für die Zuversichtlichkeit, mit der er die Möglichkeit absoluter ethischer Antworten ablehnt. So notwendig sich diese Absurditäten auch aus der Barth'schen Begründung der Ethik „im reinen Willen Gottes“ ergeben, so wenig selbstverständlich ist es doch, daß sich sein ethisches Empfinden mit solchen „Ergebnissen“ definitiv abspesen läßt.

Fordert die Ethik der tätigen Selbstvervollkommnung die Hingabe des Willens zum Leben an andern Willen zum Leben, so bedeutet dies, daß die Lebensbejahung sich anstrengen muß, Lebensverneinung in sich aufzunehmen. In die Wirklichkeit hineingestellt steht der denkende ethische Geist beständig in dieser Spannung zwischen natürlicher Lebensbejahung und ethischer Lebensverneinung. Wo hat die von der Weltbejahung geforderte ethische Lebensverneinung ihre Grenze? Schweitzer antwortet, offenbar mit Recht: Es gibt keinen objektiven Kanon, durch den für das einzelne Individuum diese Frage in allgemeingültiger Weise entschieden werden könnte. „Es gehört zum Wesen der Hingebung, daß sie sich subjektiv und schrankenlos ausleben muß. . . . Ein allgemeingültiger Ausgleich zwischen Lebensbejahung und ethischer Lebensverneinung läßt sich nicht aufstellen. Beide verharren in unausgesetzter Spannung miteinander. Tritt Entspannung ein, so ist dies ein Zeichen, daß die Ethik zugrunde geht. Ihrem Wesen nach ist sie grenzenloser Enthusiasmus. Wohl kommt sie aus dem Denken, aber sie läßt sich nicht logisch durchführen. Wer die Fahrt zur wahren Ethik antritt, muß darauf gefaßt sein, in den Strudeln des Irrationalen herumgewirbelt zu werden.“ Denn „Lebensverneinung bleibt etwas Irrationales, auch wenn sie sich in den Dienst (ethischer) Zweckmäßigkeit stellt“ (K II, 220).

Hiermit ist also ein Punkt bezeichnet, an dem die Möglichkeit absoluter ethischer Antworten ein Ende hat. Der einzig mögliche Kanon für das Maß von Lebensverneinung, das der Wille zum Leben auf sich zu nehmen hat in der Hingabe an andere Lebewesen, ist ein subjektiver: der Grad von Verantwortlichkeitsbewußtsein, das der in die Ehrfurcht vor allem Leben hineingeführte ethische Geist in sich erlebt. Geschieht es, weil Barth dies empfindet, wenn er so leichtthin glaubt,

3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit

sich mit der aus seinem System gefolgerten völligen Unmöglichkeit der Aufstellung einer absoluten ethischen Norm zufrieden geben zu dürfen? Dann hat er die Unmöglichkeit einer absoluten, inhaltlich bestimmten, ethischen Norm verwechselt mit der Unmöglichkeit einer objektiven Reglementierbarkeit ihrer praktischen Anwendung!

Die Irrationalität der Ethik erweist sich auch, sobald man erwägt, wie es in der Wirklichkeit um das „Böse“ steht.

Nur die Lebensbejahung ist natürlich, nicht die Lebensverneinung, auch nicht die ethische Lebensverneinung. Nur in der Geistigkeit der Ehrfurcht vor dem Leben liegen die Motive, die den Willen dazu drängen können, im Dienste der Weltbejahung Taten der Lebensverneinung zu vollbringen. Schon die bloße Gedankenlosigkeit, abgesehen von andern, vor allem auch von den schon als pathologisch anzusprechenden Dispositionen des Ich, hat die Wirkung, daß der Wille sich so der natürlichen Lebensbejahung überläßt, daß dadurch in materieller oder geistiger Hinsicht Leben geschädigt wird, daß also der Wille das Böse tut.

Mehr noch! Von Fall zu Fall kann es und soll es zweifellos in stets wachsendem Maße dazu kommen, daß im ethischen Willen zum Leben „das Naturgeschehen mit sich selbst in Widerspruch gerät“, daß durch sein Tun „die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufgehoben“ wird. Aber der Verkettung in das unbegreifliche Naturgeschehen entrinnt auch der ethische Wille nicht. In der praktischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit erlebt er das Böse als eine physische Notwendigkeit – in den Notwendigkeiten der egoistischen Selbstbehauptung. „Auch ich bin der Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen. Auf tausend Arten steht meine Existenz mit andern in Konflikt. Die Notwendigkeit, Leben zu vernichten und Leben zu schädigen, ist mir auferlegt. . . . Um mein Dasein zu erhalten, muß ich mich des Daseins, das es schädigt, erwehren. . . . Meine Nahrung gewinne ich durch Vernichtung von Pflanzen und Tieren. Mein Glück erbaut sich aus der Schädigung der Nebenmenschen“ (K II, 247 f.).

Kann dieser Konflikt zwischen Ethik und nichtethischer Notwendigkeit geschlichtet werden durch Ergründung eines Ausgleiches, dem als „relativer Ethik“ irgendwelche ethische Be-

rechtingung zukäme? Solcher Ausgleich ist unmöglich! „Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben erkennt keine relative Ethik an. Als gut läßt sie nur Erhaltung und Förderung von Leben gelten. Alles Vernichten und Schädigen von Leben, unter welchen Umständen es auch erfolgen mag, bezeichnet sie als böse . . . Sie tut die Konflikte nicht für den Menschen ab, sondern zwingt ihn, sich in jedem Falle selber zu entscheiden, inwieweit er ethisch bleiben kann und inwieweit er sich der Notwendigkeit von Vernichtung und Schädigung von Leben unterwerfen und damit Schuld auf sich nehmen muß. Nicht durch empfangene Anleitung zu Ausgleichen zwischen ethisch und notwendig kommt der Mensch in der Ethik voran, sondern nur dadurch, daß er die Stimme des Ethischen immer lauter vernimmt, daß er immer mehr von der Sehnsucht beherrscht wird, Leben zu erhalten und zu fördern . . . Nie dürfen wir abgestumpft werden. In der Wahrheit sind wir, wenn wir die Konflikte immer tiefer erleben. Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels“ (K II, 248f.).

Wie nahe streifen diese praktischen Konsequenzen der Schweitzerischen Ethik auf einmal jene Barthischen Sätze über die „Sünde“ und das „Böse“, die in andern Zusammenhang bereits zitiert worden sind!

„Die Sünde ist das spezifische Gewicht der menschlichen Natur als solcher“! (Rm II, 153). „Böse ist der träge Klumpen des Tuns des Menschen als des Menschen“ (Rm II, 453). Und nun höre man auch noch den Satz: „Der Mensch soll kein gutes Gewissen haben . . .“! (Rm II, 416. 457).

Und doch ist der grundsätzliche Unterschied zwischen Barth und Schweitzer in der Bestimmung des Bösen mit Händen zu greifen: Bei Barth ist die natürliche Lebensbejahung als Vollzug der Selbstbehauptung des Menschen (gegenüber dem Kreator) an sich böse. Bei Schweitzer ist sie nicht an sich böse, sondern wird böse da, wo ihre Vollziehung mit der Vernichtung oder Schädigung andern Lebens verbunden ist. Bei genauerem Zusehen sieht man sich vor die Frage gestellt, ob nicht das Böse, soweit es bei Schweitzer als auch durch den ethischen Willen nicht aufzuhebende Selbstentzweiung des Willens zum Leben, mithin als eine physische Notwendigkeit erscheint, bei Barth ganz einfach eine Deutung als metaphysische Notwendigkeit erfährt!

3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit

Während Schweitzer, wo er vom Bösen redet, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben meint, die sich lebenzerstörend im Kampf ums Dasein zwischen Kreatur und Kreatur vollzieht, sieht Barth das Böse in einer „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“, die sich „ursprünglich und unanschaulich“ in Gott vollzieht („Sündenfall“!), sich manifestiert im Gegensatz zwischen Kreatur und Kreator – und ebenfalls den Tod in die Welt gebracht hat! Die Barth'sche These präsentiert sich so frappant als Erhebung der Schweitzer'schen These aus dem Physischen ins Metaphysische, daß man den Eindruck nicht los wird: Wäre das Denken bei Barth von Anfang an, ohne die heillose Sucht nach unmöglicher Weltklärung, seinen natürlichen Weg gegangen, so wäre es bei den Erkenntnissen gelandet, die Schweitzer ausspricht – eine Vermutung, die sich uns in bezug auf andere Gedankengänge auch schon bei der Verhandlung des Problems des Optimismus aufgedrängt hat!

Unter den Zwang nichtethischer Notwendigkeit gerät aber der Mensch, so führt Schweitzer K II, 255 aus, nicht bloß durch seine physische Verkettung mit dem Naturgeschehen, sondern auch durch das Handeln in überpersönlicher Verantwortung, die zu tragen er durch seine Solidarität mit der Gesellschaft in die Lage kommt, wo er gezwungen wird zum Handeln nach Zwecken, die sich „in Ansehung der Existenz oder des Wohlergehens einer Mehrheit“ von Individuen als unvermeidlich notwendig aufdrängen (K II, 257). Dieses Wirken bringt den Menschen in die Lage, „daß er nicht nur für sich, sondern auch für eine Sache verantwortlich ist und dann zu Entschieden genötigt wird, die gegen die persönliche Sittlichkeit gehen“ (K II, 255). Schweitzer erinnert an den Handwerker, der im Interesse der soliden Leistungsfähigkeit seines Betriebes einen untüchtigen und trunksüchtigen Arbeiter entlassen muß „trotz allen Mitleids, das er mit ihm und seiner Familie hat“.

Auch hier ist keine relative Ethik möglich, die zwischen der Notwendigkeit und dem absoluten Gebot der ethischen Pflicht gültige Ausgleiche schafft. Führt das Handeln in überpersönlicher Verantwortung zur Schädigung andern Lebens, so wird es unethisch, auch wenn diese Schädigung andern Lebens lediglich unter dem Zwang der Notwendigkeit geschieht. „Ethisch

ist nur die Ehrfurcht meines Willens zum Leben vor jedem andern Willen zum Leben. Wo ich irgendwie Leben opfere oder schädige, bin ich nicht in der Ethik, sondern ich werde schuldig, sei es egoistisch schuldig, zur Erhaltung meiner Existenz oder meines Wohlergehens, sei es unegoistisch schuldig, zur Erhaltung einer Mehrzahl anderer Existenzen oder ihres Wohlergehens . . . Ethisch ist mehr als unegoistisch!“ (K II, 257).

Erst in dieser radikalen Beseitigung aller Kompromisse zwischen der Ethik und den Notwendigkeiten der Wirklichkeit kündigt sich an, was es eigentlich zu bedeuten hat, daß Schweitzer in der Lage ist, ein absolutes, inhaltlich bestimmtes Grundprinzip des Sittlichen aufzustellen. Hier gibt es gar keine relative Ethik mehr, und daher auch kein relativ-ethisches Handeln! Barth aber proklamiert, daß für den Menschen überhaupt nur „relativ-ethisches Wollen und Handeln“ möglich sei!

Schweitzer macht nun aber klar, daß gerade die Ethik der Gesellschaft insofern im Gegensatz steht zur Ethik der ethischen Persönlichkeit, als sie nicht wie diese „die allgemeinste und absolute Zweckmäßigkeit“ der Erhaltung und Förderung des Einzel Lebens als Grundprinzip hat und haben kann, sondern die Erhaltung der Existenz und das Wohlergehen – eben der Gesellschaft! Das Lebensinteresse nicht des Einzelnen, sondern der Kollektivität ist ihr ausschlaggebend. Ihr entscheidender Grundsatz ist der hohepriesterliche Spruch Joh II, 50: „Es ist uns besser, ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe!“ Das Lebensinteresse des Einzelnen ist der Ethik der Gesellschaft nur insofern maßgebend, als das Lebensinteresse der Kollektivität es gestattet oder verlangt. „Letzten Endes rührt der Antagonismus zwischen der Ethik der ethischen Persönlichkeit und der Ethik der Gesellschaft her von der verschiedenen Bewertung der Humanität. Humanität besteht darin, daß nie ein Mensch einem Zweck geopfert wird. Die Ethik der ethischen Persönlichkeit will die Humanität wahren. Die von der Gesellschaft aufgestellte ist dazu unvermögend“ (K II, 221). „Darum kann die ethische Persönlichkeit sich nicht in sie ergeben, sondern bleibt in fortgesetzter Auseinandersetzung mit ihr. Fort und fort muß sie sich gegen sie auflehnen, weil sie sie zu niedrig eingestellt findet“. „Wir

3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit

erlauben ihr (der Gesellschaft) nicht, uns in Ethik zu bevormunden. Dies wäre, wie wenn der Soloviolinist sich seine Bogenstriche vom Kontrabassisten vordrehen ließe. Keinen Augenblick legen wir das Mißtrauen gegen die von der Gesellschaft aufgestellten Ideale und die von ihr in Umlauf gehaltenen Überzeugungen ab. Immer wissen wir, daß sie voller Torheit ist und uns um die Humanität betrügen will. Sie ist ein unzuverlässiges und dazu noch blindes Pferd. Wehe dem Kutscher, wenn er einschläft! – Dies alles klingt zu hart. Die Gesellschaft dient der Ethik, indem sie das Elementarste derselben gesetzlich sanktioniert und ethische Gedanken von einer Generation auf die andere überliefert. Damit tut sie viel und hat Anspruch auf unsere Dankbarkeit. Aber sie ist es auch, die die Ethik immer wieder aufhält, indem sie sich die Würde des ethischen Erziehers anmaßt. Diese kommt ihr jedoch nicht zu. Ethischer Erzieher ist nur der ethisch denkende und um Ethik ringende Mensch. Die von der Gesellschaft in Umlauf gesetzten Begriffe von Gut und Böse sind Papiergeld, dessen Wert nicht nach den aufgedruckten Ziffern, sondern nach seinem Verhältnis zum Goldkurs der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zu bemessen ist. Danach aber ergibt sich sein Kurs als der der Papierscheine eines halb bankrotten Staates“ (K II, 221. 260).

Vergleichen wir diesen bestimmten, aber gerecht bleibenden Protest Schweitzers gegen die Ethik der Gesellschaft mit dem, was Barth in dem erwähnten Kapitel über „die große negative Möglichkeit“ zum nämlichen Thema zu sagen weiß!

Auch er protestiert, und so, daß man sein ethisches Empfinden reden hört. „Von den jeweiligen bestehenden Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens“ handelnd sagt er: „Daß hier Menschen dem Menschen ein zum vornherein höheres Recht entgegenzustellen, zum vornherein sein ganzes Tun zu regeln und in bestimmte Bahnen zu weisen sich erlauben, daß hier eine in ihrem Rechtsanspruch alsbald als Fiktion zu durchschauende Größe, angetan mit dem einzigen realen Nimbus der Gewalt, Gehorsam und Opfer fordert, als ob sie die Gewalt Gottes wäre . . . diese ganze Transzendenz einer höchst immanenten Ordnung ist die Wunde, die jede, auch die beste bestehende Ordnung gerade dem tiefsten

Rechtsbewußtsein zufügt. . . .“ „In unbändigem Freiheitsdrang regt sich unter guten oder bösen Herren etwas gegen die vielleicht so überaus wohlgemeinten Fesseln, die uns die vielen anlegen wollen“ (Rm II, 464 f.).

Man hört: auch dieser Barthische Protest richtet sich gegen den Anspruch der Gesellschaft, „ethischer Erzieher“ zu sein. Das Wesen aber des Konfliktes zwischen der Ethik der ethischen Persönlichkeit und der Ethik der Gesellschaft, den Grund, warum der Gesellschaft die Würde des ethischen Erziehers nicht zukommen kann, vermag Barth im Unterschied zu Schweitzer nicht darzutun, deshalb nicht, weil er ja keinen absoluten, wirklich ethischen Maßstab zur Verfügung hat, an dem er die Ethik der Gesellschaft messen könnte!

Sowie er es unternimmt, auf das Problem näher einzugehen, gerät er in die Deklamationen seines metaphysischen Dualismus hinein. „Was soll die bestehende Ordnung dem nach der Ordnung Gottes Suchenden für einen andern Eindruck machen als den des verkörperten triumphierenden Unrechts, sie, die bestehende, die schon gefundene Ordnung? Was ist sie anderes als eine neue Verstärkung und Verteidigung des Menschen gegen Gott, eine Sicherung des normalen Weltlaufs gegen die Beunruhigung, die ihm von allen Seiten durch die große Fragwürdigkeit seiner Voraussetzung bereitet wird. . . . Was heißt bestehende Ordnung? Daß der Mensch heuchlerischerweise wieder einmal mit sich ins Reine gekommen ist. Daß er, der Feigling, sich vor dem Geheimnis seines Daseins wieder einmal in Sicherheit gebracht hat. Daß er, der Tor, sich wieder einmal eine Viertelstunde Aufschub in der Vollstreckung seines Todesurteils erbettelt hat. Nicht die schlechte Qualität, nicht die mehr oder weniger große Verdorbenheit der Ordnung steht in Frage bei all den Anklagen, die von der Offenbarung Johannes bis Nietzsche, von den Täufern bis zu den Anarchisten gegen sie geschleudert worden sind, sondern ihr Bestehen“ (Rm II, 464).

Bei den durch die Gesellschaftsethik festgelegten und festzulegenden Ordnungen hat man es also wieder einmal mit einem besonders krassen Exempel des berühmten „babylonischen Turmbaus“ zu tun, mit jenem „Titanismus“ des Menschen, der es – hier nun als Kollektivität – unternimmt,

3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit

eigenmächtig sich aus der „Problematik des Daseins“ erlösen zu wollen. Daß die Gesellschaft als Staat mit Hilfe des Rechts sich überhaupt anmaßt, irgendwelche Weltordnung schaffen zu wollen, darin besteht ihr Grundböses! Das Böse in der bestehenden Ordnung besteht darin, daß sie besteht! (Rm II, 465).

An diesem Schein-Tieffinn erbaue sich, wer da kann! Grundsätzlich haben wir uns mit dieser Rhetorik bereits zur Genüge auseinandergesetzt und brauchen hier nicht einmal darzutun, daß und warum wir in solchen Deklamationen die Wahrheit schlechtweg nicht finden können. Sie sind gerichtet auch dadurch, daß sich aus ihnen faktisch nichts Positives entnehmen läßt zur Beantwortung der Frage, in welcher Weise sich denn nun der Einzelne zur Gesellschaft und ihrer Ethik praktisch zu stellen habe. Die Darlegung der spärlichen und geradezu kläglichsten Auskünfte, die Barth in dieser Hinsicht zu geben in der Lage ist, versparen wir uns auf den Schluß und erörtern hier zuerst die Antwort, mit der Schweizer diese Frage entscheidet.

Wollte der Einzelne dem aus der Solidarität mit der Gesellschaft sich ergebenden Wirken in überpersönlicher Verantwortung und der daraus erwachsenden Verschuldung gegenüber so und so viel Einzelleben ausweichen, so müßte er sich gänzlich auf sich selbst zurückziehen. Allein „weil die Ethik in Welt- und Lebensbejahung auftritt, erlaubt sie uns diese Flucht in die Weltverneinung nicht. Sie verbietet uns, der Hausfrau zu gleichen, die das Töten des Aals der Köchin überläßt, und zwingt uns, alle Pflichten überpersönlicher Verantwortung, die wir vor uns sehen, zu übernehmen, auch wenn wir in der Lage wären, sie mit mehr oder weniger guten Gründen abzulehnen“ (K II, 258).

Damit ist festgestellt, daß der Einzelne verpflichtet ist, je nachdem es seine Lebensumstände mit sich bringen, auch als ausführendes Organ der Gesellschaft zu wirken auf die Gefahr hin, unter dem Zwang der damit gegebenen überpersönlichen Verantwortung so oder anders durch Schädigung von Einzelleben schuldig zu werden.

„Aber dies haben wir nicht in der Gesinnung der Kollektivität, sondern in der von ethisch fein wollenden Menschen

zu tun. In jedem einzelnen Falle ringen wir darum, bei dem Wirken in überpersönlicher Verantwortung so viel Humanität zu wahren, als nur immer möglich ist“ (K II, 258). Das ist es, worauf es ankommt! Und kommt es dazu, daß trotz allem unter dem Zwang der Notwendigkeit „Einzelexistenz und Einzelwohlergehen dem, was sich in Ansehung der Existenz oder des Wohlergehens einer Mehrheit als zweckmäßig aufdrängt,“ geopfert werden muß, so dürfen wir solches Handeln in keiner Weise vor uns selbst als ethisch rechtfertigen wollen, auch nicht mit der Erwägung, daß wir ja unegoistisch handeln. Denn „ethisch ist mehr als unegoistisch!“ Wir müssen wissen, daß wir auch mit solchem Handeln vor dem Richtstuhl der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben schuldig werden. Dies wird uns zwingen, überall und immer, wo wir als Organ der Gesellschaft in überpersönlicher Verantwortung handeln müssen, den Weg zu suchen, der uns „am wenigsten in Schuld hineinführt“ (K II, 258).

Um dies an einem aktuellen Beispiel klar zu machen: Organisiert die Gesellschaft im Zeichen der heute so korrupten internationalen Beziehungen im Kriegsfall, sofern sie in die Zwangsnotwendigkeit der Notwehr hineingedrängt wird, den blutigen Massenmord, so muß der Einzelne auch als ethische Persönlichkeit irgendwo und irgendwie in dieser fürchterlichen Organisation seine bestimmte Stelle einnehmen, in der er seine Solidarität zu betätigen hat. Er soll aber bedenken, daß er damit schuldig wird. Nur das Eine ist ihm hier möglich, und dies muß und kann er auch hier wollen: an der Stelle, wo er sich an der Organisation des Massenmordes mitbetätigen muß, den Weg suchen, „der ihn am wenigsten in die Schuld hineinführt.“ Niemals erlaubt ihm die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben die Illusion, daß ja nach Karl Barth unter Umständen auch der Krieg als „Demonstration zur Ehre Gottes geboten“ sein könne! Es mag hier nebenbei darauf verwiesen werden, daß es augenscheinlich Barth doch auch nicht immer so ganz geheuer war bei dieser von ihm propagierten Absurdität. Dafür mag sprechen, daß in der ersten Auflage seines Römerbriefkommentars der Krieg noch nicht direkt als Möglichkeit der „Demonstration zur Ehre Gottes“ in Aussicht genommen war, daß sich Barth dort wenigstens die

Affixtenz des Feldpredigers bei dieser fraglichen Demonstration zur Ehre Gottes verbat! (Rm I, 390).

An diesem konkreten Beispiel wird jedoch klar, daß Barth unethischem Handeln, durch das der Mensch schuldig wird, das aber unter den Zwangsnotwendigkeiten überpersönlicher Verantwortung als unvermeidlich erscheint, eine scheinbar „ethische“, ja sogar „religiöse“ Rechtfertigung zuteil werden läßt, weil ihm eben das absolute, wirklich ethische Grundprinzip fehlt.

Dafür, daß der einzelne sich in der Gefinnung der Ehrfurcht vor dem Leben als Organ der Gesellschaft betätige und überpersönliche Verantwortung übernehme, macht Schweitzer aber noch ein ganz besonders wichtiges Zweckmotiv geltend. „Wissend und ernst geworden bedenken wir, daß alles irgendwie öffentliche Wirken es nicht nur mit Tatsachen, die im Interesse der Kollektivität zu verwirklichen sind, zu tun hat, sondern auch mit Schaffung von Gefinnung, die der Kollektivität förderlich ist. Die Schaffung von solcher Gefinnung ist wichtiger als das, was unmittelbar in Tatsachen erreicht wird. Öffentliches Wirken, in dem nicht bis zum Äußersten gehende Anstrengung zur Wahrung der Humanität ist, ruiniert die Gefinnung . . . Nur durch unser Ringen um Humanität werden Kräfte, die in der Richtung des wahrhaft Vernunftgemäßen und Zweckmäßigen wirken, in der unter uns geltenden Gefinnung mächtig. Darum hat der in überpersönlicher Verantwortung wirkende Mensch sich nicht nur dem durch ihn zu verwirklichenden Erfolge, sondern auch der zu schaffenden Gefinnung verantwortlich zu fühlen“ (K II, 258 f.).

* *

Was hat nun Barth all dem gegenüber von seinem Standpunkt aus zur Frage der praktischen Auseinandersetzung zwischen der ethischen Persönlichkeit und der Gesellschaft und ihrer Ethik zu sagen?

Seine ganze Weisheit erschöpft sich in der Erwägung der Frage, wem Recht zu geben sei: dem Revolutionär, der die von der Gesellschaft geschaffenen Rechtsordnungen stürzen, oder dem Reaktionär, der sie erhalten will! Da es sich bei allem, was die Gesellschaft mit ihren Ordnungen will und er-

reicht, lediglich um den bekannten, vielberufenen „babylonischen Turmbau“ handelt, ist eigentlich grundsätzlich das, was der Revolutionär will, das Richtige. Da aber „auch die radikalste Revolution dem Bestehenden nur das Bestehende entgegenstellen kann“ (Rm II, 467), mithin an Stelle des gestürzten „babylonischen Turmbaus“ nur einen andern, neuen „babylonischen Turmbau“ aufrichtet, hat der Revolutionär doch unrecht, was aber nicht bedeutet, daß der Reaktionär recht habe! „Der Rebell gegen das Bestehende kehre um und sei kein Rebell!“ Die notwendige und wahre Revolution kommt (in dem bekannten „reinen, absoluten, vertikalen Wunder senkrecht von oben“!) von Gott her (Rm II, 476).

Diese Ablehnung der Revolution bedeutet selbstverständlich niemals die Rechtfertigung der bestehenden Ordnungen. Daher kann die Richtlinie für das Verhältnis des einzelnen zu Gesellschaft, Staat, Recht nur negativ beschrieben werden: „Nicht-Revolution“ lautet die Parole! Aber damit ist denn auch wirklich alles gesagt!

Übrigens: „Es gibt keine energisierendere Unterhöhlung des Bestehenden als das hier empfohlene fang- und klang- und illusionslose Geltenlassen des Bestehenden. Staat, Kirche, Gesellschaft, positives Recht, Familie, zünftige Wissenschaft uff. leben ja von der durch Feldpredigerelan und feierlichen Humbug aller Art immer wieder zu nährenden Gläubigkeit der Menschen. Nehmt ihnen das Pathos, so hungert ihr sie am gewissesten aus! Der Gegendampf einer Revolution dagegen pflegt diesem Pathos nur neue Speise darzureichen. Nicht-Revolution ist die beste Vorbereitung der wahren Revolution . . . Sich unterziehen ist ein im besten Sinn zweckloses Tun“ (Rm II, 469). „Gebt ihnen allen, was ihr schuldig seid, Steuer, dem Steuer, Zoll, dem Zoll, Furcht, dem Furcht, Ehre, dem Ehre zukommt (Rm 13, 7). Banal und uninteressant ist diese Forderung: Tut was ihr ohnehin tut! ‚Unbefriedigt‘ läßt sie uns mit unförmigen Fragen nach dem Recht des Bestehenden und der Revolution zurück. Vielleicht daß das gerade so sein muß. Jenseits alles Interessanten und Großartigen, was wir tun könnten, wartet sie ja, die große negative Möglichkeit Gottes. Vielleicht können wir in der Tat nicht besser für sie demonstrieren als indem wir (als die Wissenden!) tun, was wir ohnehin tun“ (Rm II, 477).

3. Die praktische Auseinandersetzung zwischen Ethos und Wirklichkeit

Mit diesen beiden „Vielleicht“ endet das Kapitel über „die große negative Möglichkeit“, und nun versteht man wenigstens einigermaßen den Sinn dieser Kapitelüberschrift. Eine Verpflichtung, als Organ der Gesellschaft in durch ethische Ideale zweckmäßig bestimmtem Wirken sich zu betätigen, gibt es also für den Einzelnen nicht. Nicht Aktivität, sondern nur Passivität der Gesellschaft gegenüber hat einen Sinn. Dies ist tatsächlich die einzig folgerichtige Konsequenz aus den grundsätzlichen Anschauungen Barths über die Gesellschaft und ihre Ethik, wie sie bereits in Kürze vorgeführt worden sind.

Inkonsequent ist nur, daß er diese Folgerungen zuletzt mit den beiden „Vielleicht“ doch wieder fraglich macht. Es ist wohl wieder sein ethisches Empfinden, das ihm gebietet, solche Fragezeichen an den Schluß der entwickelten praktischen Richtlinien zu setzen. Darin dokumentiert sich aber nur wieder die große Unsicherheit in allen ethischen Fragen, die für Barth daraus resultiert, daß er eben die Ethik nicht begründet hat. Diese Unsicherheit ist um so verhängnisvoller, als er sich mit ihr abfindet im Vertrauen auf den leeren Wahn, den er als seinen vermeintlich tief begründeten Glaubensoptimismus vertritt: daß „jenseits alles Interessanten und Großartigen, was wir tun könnten, ja die große negative Möglichkeit Gottes wartet“, die Möglichkeit der Revolution von Gott her, die Möglichkeit des Wunders senkrecht von oben, das irgend einmal geschehen sollte, „geschichtlich und anschaulich“ aber doch nie geschieht! Bedenkt man, daß der letzte Rest von Zukunftszuversicht, den Barth in Bezug auf den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit noch wahrt, aus diesem leeren Wahn geschöpft ist, und vergleicht man seine Auskünfte über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft mit dem, was sich in dieser Sache für Schweitzer aus dem Optimismus und der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ergibt, dann empfindet man dieses Kapitel über die „große negative Möglichkeit“ als eines der trostlosesten des ganzen Barth'schen Buches.

Das Einzige, was ihn mit Schweitzer verbindet, ist das Bewußtsein, daß die Ordnungen und Zustände der Gesellschaft immer der Revision bedürftig sind.

Das Verhältnis zum Christentum

Nachdem Barth und Schweitzer konfrontiert worden sind daraufhin, wie sie den Versuch unternommen haben, Optimismus und Ethik in neuer Weise zu begründen, erhebt sich die Frage, wie es in dieser Hinsicht um ihr Verhältnis zum Christentum bestellt sein möchte. Dies um so mehr, als Barth und Schweitzer Theologen sind, die sich nicht verhehlen, daß sie mit ihren Gedankengängen nicht einfach auf den gewohnten, gebahnten Pfaden der neuern Theologie wandeln. Auch deshalb ist die Frage der Untersuchung wert, weil Barth dadurch, daß er seine Gedanken in das Gewand eines Kommentars zum Römerbrief steckt, von vornherein ein Vorurteil zu seinen Gunsten erweckt, während Schweitzer auf diesen Schein verzichtet. Das Vorurteil wird verstärkt dadurch, daß Barth im Vorwort seines „Kommentars“ ausdrücklich erklärt, nichts anderes zu wollen als eben den Römerbrief erklären in der Gewißheit, hier letzte Wahrheit zu finden. Schweitzer aber schreibt eine „Kulturphilosophie“ und stellt sich damit aufrichtig in die Reihe der „Kulturprotestanten“, die nach Barth mit ihrer „frivolen Frömmigkeit“ am Christentum Verrat begehen.

Es ist jedoch an der Zeit, daß der durch Barths Methode veranlaßten und in theologischen Kreisen bereits um sich greifenden Legendenbildung, als handle es sich bei Karl Barth um eine entschlossen ad fontes zurückkehrende christliche Theologie, ein Ende gemacht werde. Es sollte immerhin schon zu denken geben, daß Barth, nachdem er im Vorwort zu seiner Auslegung erklärt hat, bei Paulus einfach die Wahrheit zu suchen oder gefunden zu haben, einer der letzten Seiten seines Kommentars dann doch das nachträgliche verschämte Geständnis

anvertraut: „Paulus ist preiszugeben!“ (Rm II, 518). Und tatsächlich gibt Barth Paulus preis! In welchem Maße er dies tut, davon haben wir im Eingangskapitel bereits zwei gewichtige Proben gegeben. Es könnte noch mit weiteren Proben aufgewartet werden. Indessen handelt es sich hier nicht darum, die Ketzerrichterei, die Barth den „Kulturprotestanten“ gegenüber betreibt, über ihn selber ergehen zu lassen in der Weise, daß man ihm und anderen an so und so vielen zufälligen Einzelheiten klar machen würde, wie tief er selber mit den von ihm Gerichteten in gleicher Verdammnis steckt.

Es soll hier versucht werden, die wirklichen Beziehungen zu den Grundideen des (genuinen) Christentums sowohl bei Barth wie bei Schweitzer klarzulegen.

Karl Barth erkennt, wie Schweitzer, im Eschatologischen die wesentliche Eigenart des paulinischen und urchristlichen Denkens überhaupt und behauptet zugleich, daß er den Sinn dieses Eschatologischen erfasse und ihm treu bleibe. Inwiefern tut er dies wirklich?

Das urchristliche Denken vertritt, wie das spätjüdische, eine pessimistische Beurteilung der gegebenen Welt und des natürlichen Menschen, und durch diese wird es eben gerade zur Eschatologie gedrängt. Das eschatologische Denken empfindet tief den Widerspruch, der zwischen dem wirklichen Zustand der Welt und den Idealen der ethischen Welt- und Lebensvollendung besteht. Es empfindet diesen Widerspruch als unheilbar und nimmt seine Zuflucht zu der Überzeugung, daß Welt- und Lebensvollendung nur möglich sei auf Grund einer aus dem „Jenseits“ her erfolgenden, durch den transzendenten Gott zu bewirkenden Neuschöpfung. Wie des Nähern diese Welterlösung durch göttliche Neuschöpfung verwirklicht werden soll, das spricht das eschatologische Denken in den Gedanken des Messianismus aus. Der himmlische Messias ist die Persönlichkeit, die als Organ Gottes den großen Äonenwechsel heraufführt, der sich in Weltuntergang und Welterneuerung vollziehen soll. In Jesus sieht Paulus den Messias gekommen und leitet daraus die Überzeugung ab, daß durch seinen Tod und seine Auferstehung der Äonenwechsel heraufgeführt worden sei in dem Sinne, daß diese beiden Ereignisse den Anfang der Weltenwende bedeuten. Zum definitiven Durchbruch und

Abchluß kommt sie am Tage der Parusie des Christus. Daher die selbstverständliche Überzeugung des Urchristentums, daß der Anbruch dieses Tages unmittelbar bevorstehe. An den Erwählten beginnt sich die Welterlösung zu realisieren in der Weise, daß sie im Sakrament der Taufe durch die Dynamis des göttlichen Pneuma die Abtötung ihrer natürlichen Vitalität und die Neuschöpfung ihres Wesens erleben, wobei kraft des Christustodes auch die Sündenschuld, die sie während der Zeit ihres natürlichen Seins im alten Äon auf sich geladen haben, getilgt wird. So tritt in dem, was die Erwählten, die Gläubigen, im Sakrament erleben, deutlich in Erscheinung, daß wirklich mit Tod und Auferstehung Jesu als des menschengewordenen, himmlischen Christus Weltuntergang und Weltneuschöpfung eingesetzt haben!

In welchem Verhältnis steht die Barthische Theologie zu dieser paulinischen Eschatologie? Offenichtlich eignet sich Barth vor allem die in ihr zum Ausdruck kommende pessimistische Beurteilung der gegebenen Welt an, auch den radikalen ethischen Pessimismus in Bezug auf den Menschen, wie ihn speziell eben Paulus vertreten hat. Allein in sehr unvorhergesehener Weise verursacht ihm gerade dieser radikale ethische Pessimismus in der Beurteilung des natürlichen Menschen eine „große Störung“ seiner Gedankengänge im Moment, wo er sich eingehender mit dem Problem der Ethik befassen will, und er muß, wie mit deutlichen Belegen gezeigt worden ist, den grundsätzlichen ethischen Pessimismus zugunsten eines Kompromisses einfach preisgeben!

Auch der „Kulturprotestant“ Albert Schweitzer kennt die pessimistische Weltbetrachtung der spätjüdisch-urchristlichen Eschatologie sehr wohl. Auch er gibt ihr recht, sofern er aus den Tatsachen und aus den Ergebnissen der Geschichte der Weltanschauung die Erkenntnis schöpft, daß der Weltlauf selbst, soweit wir ihn erkennen können, an sich niemals den Glauben an eine Weltvollendung rechtfertigt, ja, daß sich aus ihm nicht einmal dartun läßt, daß und inwiefern das Leben und die Lebensbejahung einen Sinn haben! In dieser Hinsicht ist also Schweitzer ein nicht minder getreuer Pauliner als Barth!

Die Art und Weise, wie er zur Begründung des Optimismus kommt, macht es ihm aber von vornherein unmöglich, auch

den grundsätzlichen ethischen Pessimismus in Bezug auf den Menschen zu vertreten. Dies bedeutet jedoch nur, daß er davor bewahrt bleibt, sich blindlings in eine Sackgasse zu verrennen. So muß er sich dann auch nicht erst noch lange abmühen wie Barth, irgendwie aus ihr wieder herauszukommen und einen Weg zu Kompromissen zu suchen.

Es ist ein alter Streit, der hier wieder einmal ausgefochten wird. Immer wieder tritt der Irrtum auf, der meint, daß man nicht nur größere Ehrlichkeit, sondern auch besonderen Tiefinn bekunde, wenn man dem Menschen die Fähigkeit zu ethischem Wollen und Handeln a priori abspricht. Es ist nicht überflüssig, hier wieder einmal zur Klärung der Sachlage festzustellen, daß der Streit um diese Frage bis ins Neue Testament selbst zurückreicht. An diesem Punkt ist das Christentum nie mit sich selbst einig gewesen: Im Gegensatz zu Paulus hat Jesus bei allem sonstigen Pessimismus der Weltbetrachtung nie die Überzeugung vertreten, infolge seiner natürlichen Wesensbeschaffenheit sei dem Menschen ohne die Voraussetzung einer metaphysischen Umwandlung seines Wesens ethisches Wollen und Handeln unmöglich. Er redet daher auch nie von einem „Sündenfall“.

* * *

In welchem Verhältnis steht aber Barth zum eschatologischen Erlösungsoptimismus des Urchristentums und vor allem des Paulus?

In Worten eignet er sich ihn an, in der Sache aber gibt er ihn preis. Jeden Augenblick ist zwar die Rede von „neuer Welt“, „neuer Schöpfung“, „Auferstehung“, „Ende“ der bestehenden Welt uff. Aber nie ist damit das gemeint, was Jesus und das Urchristentum, Paulus inbegriffen, darunter verstanden haben. Das „Vergehen von Himmel und Erde“, von dem Jesus sprach, das sich vollzieht in den kosmischen Katastrophen, die in der synoptischen Apokalypse, in der johanneischen Apokalypse und an anderen Stellen des Neuen Testaments unmißverständlich genug geschildert werden, ist für Barth ein „grober, brutaler, theatralischer Spektakel“ (Rm II, 486), von dem er gar nichts wissen will! Derartige, an sich lediglich törichte Geschmacksurteile gestattet er sich, sofern er

Wow!

glauben machen will, der eigentliche Sinn dieser neutestamentlichen Aussagen über das Weltende liege gar nicht in dem, was sie wörtlich sagen. Diese Aussagen seien bloß „Gleichnis“ für etwas Anderes. Daß die Texte dies gar nie sagen, daß sie nicht wörtlich, sondern bloß gleichnisweise verstanden werden wollen, und daß das zeitgenössische apokalyptische Spätjudentum, mit dem das Urchristentum die in Frage stehenden Anschauungen gemeinsam hat, diese jedenfalls nie als bloße Gleichnisse auffaßte, stört ihn nicht. Barth übt den alten Trick, mit dem der Inhalt der Schrift über Bord geworfen wird dadurch, daß man ihn als verkehrte Auslegung stupider Theologen brandmarkt. So, und so allein natürlich, kann man den Schein der Schriftgemäßheit seiner eigenen Gedankenprodukte wahren. Unter diesem Deckmantel lassen sich dann getrost alle möglichen Ketzereien vertreten wie die, daß man von einer Wiederkunft Christi redet, die „ihrem Begriff nach überhaupt nie eintreten kann“ (Rm II, 486), oder wie die andere, die Barth in dem Satz ausspricht, daß er „in jedem Augenblick der Zeit lieber mit der Kirche (und so z. B. auch mit der Theologie) in der Hölle sein will, als mit den Pietisten niederer oder höherer Ordnung, älterer oder modernerer Obervanz in einem Himmel – den es nicht gibt“ (Rm II, 323)!

Auch Schweitzer gibt den urchristlichen eschatologischen Erlösungsoptimismus preis, und zwar aus dem gleichen Grunde, der Barth zur Preisgabe zwingt: weil dieser urchristliche eschatologische Erlösungsoptimismus steht und fällt mit dem Eintritt bzw. mit dem Ausbleiben der Parusie im ersten Jahrhundert! Nur tut Schweitzer dies im Unterschied zu Barth ohne verwirrende Umschweife und unaufrichtige Winkelzüge so, daß er weder vor sich selber, noch vor anderen aus dieser Preisgabe ein Hehl macht. Dafür gibt er K II, XIII und 27 f. eine Charakterisierung des eschatologischen, spätjüdisch-urchristlichen Erlösungsglaubens, die in ihrer gedrängten Kürze ein sprechendes Zeugnis ist für den merkwürdigen Scharfblick, mit dem Schweitzer das Wesentliche geschichtlicher Erscheinungen zu erfassen imstande ist. Näheres kann man in seiner „Geschichte der paulinischen Forschung“ nachlesen.

In der richtigen Einsicht, daß der Glaube an eine Welt-

vollendung, die den faktischen Weltuntergang zur Voraussetzung hat, eine Illusion ist, will Barth den „tieferen“, den „eigentlichen“ Sinn des urchristlichen Erlösungsglaubens, der nun einmal mit diesem Weltuntergang rechnet, ergründen und zur Darstellung bringen. Er sieht zunächst einmal die ganze konkrete Gedankenfülle der urchristlichen Eschatologie, bis davon nur noch der Dualismus Gott-Welt übrig bleibt, dazu aber der „eschatologische“ Gedanke, daß es sich hier um einen „Dualismus der Bewegung“ handeln muß (Rm II, 157). Der Gegensatz zwischen alter und neuer, göttlicher Welt wird gesetzt, um aufgehoben zu werden, „also eine Zweiheit, die nur gesetzt wird in ihrer Aufhebung, und deren Aufhebung eben ihre Setzung ist“ (Rm II 145). In dieser Spannung bewegt sich das Dasein der Welt und des Menschen beständig. Barth deutet die paulinische Prädestinationslehre in der Weise um, daß er auch mit Hilfe ihrer Begriffe diesen „Dualismus der Bewegung“ zum Ausdruck bringen kann: Beständig unterstehen Welt und Mensch, jeder Mensch, der göttlichen Verwerfung und Erwählung. „Wir wissen, was solche Doppelheit in Gott bedeutet: wahrlich nicht Gleichgewicht, sondern ewige Überwindung des Zweiten durch das Erste: des Gerichts durch die Gnade, des Hasses durch die Liebe, des Todes durch das Leben“ (Rm II, 334). Dies ist die „permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit“ (Rm II, XIII). „Aber,“ fügt der Barthische Pessimismus bezeichnenderweise sofort bei, „dieser Sieg ist uns in jedem Augenblick der Zeit verborgen. Wir können der Doppelheit nicht entgehen“! Daß diese „Bewegung“ von der Zweiheit zu der Einheit wirklich stattfände, würde eben bedeuten, daß das absolute, reine, vertikale Wunder senkrecht von oben geschehe. Aber dies geschieht ja nicht, wie wir längst wissen! Darum muß es sein Bewenden haben bei der trostlosen Quintessenz der Barthischen Dialektik: Beständig wird der Dualismus aufgehoben, und beständig steht er in Kraft.

Was Barth in den eben angedeuteten Gedankengängen vorträgt als den vermeintlich neu entdeckten, tiefsten und eigentlichen Sinn der paulinischen Eschatologie, ist in Wahrheit nichts anderes als eine Spiritualisierung, will sagen: Verwässerung der wirklichen paulinischen Ideen ins Zeitlos-

Abstrakte. Aber nicht nur verwässert wird auf diese Weise das dualistische Denken des Paulus, sondern seinem wahren, eigentümlichen Sinn nach gefälscht. Niemals handelt es sich bei Paulus um eine „permanente Krisis von Zeit und Ewigkeit“! Mit Paulus hat Barth nur jenes Doppelte gemeint: den Dualismus von Gott und Welt und das Postulat einer irgendwie sich vollziehenden Überwindung dieses Dualismus. Diese Überwindung des Dualismus, die sich nach Paulus so vollziehen soll, daß Gott wirklich an Stelle dieser gegebenen, bestehenden, natürlichen Welt eine andere neue setzt, ist für Paulus ein in der Zeit verlaufendes Ereignis. Er gibt diesem Ereignis einen zeitlich ganz bestimmt fixierten Anfang und einen nicht minder bestimmt fixierten zeitlichen Endpunkt. Niemals handelt es sich für ihn, wie Barth durch seine Umdeutung glauben machen will, bei diesem „Dualismus der Bewegung“ um etwas, was von jeher immer schon und voraussichtlich in alle Ewigkeit die Problematik des Daseins gewesen wäre und bliebe. Aktuell würde der Gegensatz zwischen dem bestehenden und dem kommenden Äon nach Paulus erst seit dem Ereignis des Todes und der Auferstehung des Christus, weil durch dieses Doppelereignis. Endgültig erledigt wird der Gegensatz durch die Ereignisse, die mit dem (nahe bevorstehenden) Tage der Parusie anheben. Da nimmt der wiederkommende Christus im Auftrag Gottes den letzten Entscheidungskampf auf mit den satanischen Geistermächten als den eigentlichen Herren des alten Äon. Nach ihrer Niederzwingung und Vernichtung gibt der Messias seine Macht Gott zurück – und von da an wird „Gott alles in allem“ sein (I. Cor. 15)!

Wird nun aber der Dualismus von Gott und Welt, sowohl in Bezug auf seine „Setzung“ wie auch auf seine „Aufhebung“ (Rm II, 145), bei Barth in Permanenz erklärt – verliert dann nicht das messianische Heilswirken (im paulinischen Sinne) des Christus in Tod, Auferstehung und Parusie völlig seinen Sinn, seine Bedeutung und Geltung?

Dies ist bei Barth in der Tat der Fall! Das ist eine der größten Überraschungen, die die Lektüre des Barthischen Römerbriefkommentars bereitet, daß hier eine „paulinische“ Theologie entwickelt wird, in der – man darf mit gutem Ge-

wissen sagen: jede objektive Heilsbedeutung Jesu als des Christus ganz einfach hinfällig geworden ist! Man kann denn auch tatsächlich, wie dies ja in den frühern Abschnitten dieser Untersuchung geschehen ist, die ganze Barthische Theologie in ihren wesentlichen Grundzügen lückenlos darstellen, ohne Persönlichkeit und Gedankenwelt Jesu auch nur mit einem einzigen Wort zu erwähnen!

Es ist hier der Ort, die „christologischen“ Anschauungen Barths mit einigen Worten näher zu charakterisieren. Man ist um so weniger darauf gefaßt, bei Barth die eben erwähnte überraschende Entdeckung zu machen, als er im Vorwort seines Buches dem ahnungslosen Leser sagt, indem er an die Erklärung des Römerbriefes gehe, mache er vorläufig nur die eine Voraussetzung, „Paulus habe im Römerbrief wirklich von Jesus Christus geredet und nicht von irgendetwas anderem“ (Rm II, XIII). Und zudem eignet sich Barth auch in dieser Hinsicht im „Kommentar“ selbst durchaus die paulinischen Gedanken in Worten an. Dies ließe sich mit vielen Stellen belegen. Hier nur eine: „Ein Ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen“ (Rm II, 46).

Erst allmählich kommt man der Tatsache auf die Spur, daß diesen und andern scheinbar so „echt paulinischen Worten“ in Wahrheit der echt paulinische Sinn abhanden gekommen ist. Stutzig wird man schon, wenn man über die „Erlösung in Jesus Christus“ von Barth das Orakel vernimmt: „Ihre Historizität ist der Hinweis auf die Existenzialität ihres ewigen Gehalts“ (Rm II, 173). Gründliches Mißtrauen erwecken erst recht die gelegentlichen Auslagen über Tod und Auferstehung des Christus. Wie „paulinisch“ klingt noch der Satz: „Neu geschaffen, ins wirkliche Leben versetzt ist der Mensch durch den Christustod“ (Rm II, 160)! Allein folgender Kommentar an ganz anderer Stelle warnt davor, solches unvorsichtigerweise für bare Münze zu nehmen: „Für uns“ ist der Christus gestorben, nur „insofern dieses Sterben Erkenntnisprinzip unseres Sterbens ist“ (Rm II, 139). „Neu geschaffen, ins wirkliche Leben versetzt“ wird nämlich der Mensch nur durch den

„Christustod“, den er selber erlebt. Gemeint ist jenes berühmte, uns bereits hinlänglich bekannte „Ende alles menschlichen Seins, Habens und Tuns“, das der Mensch erfahren muß, ohne das es für ihn und die Welt keine Erlösung gibt.

Paulus redet von einem „Mittsterben mit Christus“, wobei aber niemals der Tod des Christus nur „Erkenntnisprinzip“ des „Sterbens“ des Gläubigen ist. Sondern sofern das Mittsterben mit Christus für den Gläubigen mit der realen Neuschöpfung seines Wesens verbunden ist, ist dies nur möglich auf Grund des Christustodes als dessen objektive Wirkung. Dies ist natürlich bei Paulus der Sinn des „für uns“.

Barths eigentliche Meinung wird klar in dem sehr unpaulinischen Satz: „Ich selbst bin der Gekennzeichnete, der mir im Spiegelbild des Todes Christi entgegentritt“ (Rm II, 180). Die Heilsbedeutung des Todes Jesu beschränkt sich für Barth darauf, Spiegelbild zu sein dessen, was der Mensch erleben muß. Ohne Bild gesprochen: „Mit Christus sterben bedeutet, daß uns sein Kreuz Gelegenheit ist, die Problematik unseres Daseins in ihrer göttlichen, über sich selbst hinaus weisenden Notwendigkeit zu begreifen“ (Rm II, 184).

Das Wesen der Barthischen Christusidee tritt hier handgreiflich zutage.

Bevor dies des nähern dargelegt wird, sei auch noch den Barthischen Anschauungen über die Auferstehung des Christus das Wort erteilt. Diese „Auferstehung“ Jesu ist nämlich nicht etwa (wie Naive meinen) ein „Ereignis von historischer Ausdehnung neben den andern Ereignissen seines Lebens und Sterbens“ (Rm II, 177). „Wäre sie selbst ein historisches (psychisches, physisches oder hyperphysisches) Ereignis, wäre sie ein Ereignis, auf der Fläche, auf der neben allerlei mehr oder weniger „gläubigen“ Massivitäten und Klügeleien doch auch Scheintods-, Betrugs-, objektive und subjektive Visionshypothesen nebst spiritistischen und anthroposophischen Möglichkeiten zur Diskussion zugelassen werden müssen (!), dann wäre es offenbar nicht Gott selbst, Gott allein, der hier in der Umkehrung des anschaulichen Todesweges Jesu, in der Setzung des unanschaulichen Gegenüber des Gekreuzigten auf den Plan tritt und das Wort ergreift . . .“ (Rm II, 185 f.). Also auch mit den „mehr oder weniger ‚gläubigen‘ Massivitäten und

Klügeleien“ in bezug auf die Auferstehung Jesu will Barth durchaus nichts zu tun haben – was der Leser wohlweislich in Betracht ziehen wird, wenn ihm Barth dann gelegentlich doch wieder vom „leiblich, körperlich, persönlich Auferstandenen“ erzählt!

Aber wo bleiben nicht nur die synoptischen Auferstehungsberichte, sondern auch der Bericht des Paulus I. Cor. 15, wenn die Auferstehung „kein historisches, weder ein psychisches, noch ein physisches, noch auch ein hyperphysisches Ereignis“ ist? Mit einer ärgerlichen Handbewegung versucht Barth diese feine Auferstehungslehre möglicherweise doch kompromittierenden und gefährdenden Dokumente abzuschütteln: „Sollte eine direkte unmittelbare Kontinuität bestehen zwischen den „historischen“ Fakten der Auferstehungsgeschichte (also z. B. dem leeren Grab der Synoptiker oder den Erscheinungen von I. Cor. 15) und der Auferstehung selbst, sollte also die Auferstehung in irgendeinem Sinne selber ein Faktum der Geschichte sein, dann würde keine noch so starke Beteuerung und keine noch so feine Überlegung zu verhindern vermögen, daß auch sie in das Schaukelspiel von Ja und Nein . . . das für die geschichtliche Fläche so bezeichnend ist, hineingerissen erschiene“ (Rm II, 186).

Nachdenklich aber zweifellos restlos zustimmend wird der kritische Leser von dem in diesem Satz zum Ausdruck gebrachten Protest gegen alle „geschichtliche Begründung der Religion“ Notiz nehmen. Von ähnlichen Bedenken waren von je her auch manche von denen bewegt, die in neuerer Zeit die Geschichtlichkeit der Persönlichkeit Jesu überhaupt bestritten haben! Nur sollte Barth sich darüber klar sein, daß sich die neutestamentlichen Auferstehungsberichte niemals mit einem derartigen einzigen, eilig hingeworfenen hypothetischen Satz erledigen lassen. Für die Synoptiker wie für Paulus war die Auferstehung Jesu ganz zweifellos ein „Ereignis“, sicher ein „hyperphysisches“ zwar, darum aber nicht weniger ein „historisches“. Darum eben führt ja Paulus gerade I. Cor. 15 den Beweis für die Auferstehung des Christus so, wie man nun einmal ein „historisches Ereignis“ als solches nachweist: mit „historischen“ Beweismitteln! Er zählt die Augenzeugen auf, die den Christus als den Auferstandenen wirklich gesehen

haben, bestimmt sogar auch noch das zeitliche Datum des Auferstehungsereignisses, soweit es für ihn bestimmbar ist: „am dritten Tage“ nach seinem Tode! Die Tatsache, daß die Synoptiker und Paulus die Auferstehung Jesu als ein „historisches“ Ereignis hyperphysischer Art betrachten, liegt so offenkundig zutage, daß es beschämend ist, darum überhaupt noch streiten zu müssen.

Ist aber die Auferstehung Jesu weder in psychischem, noch in physischem, noch auch in hyperphysischem Sinne ein historisches Ereignis – was ist sie denn und kann sie denn überhaupt noch sein? Man höre: „Der leiblich auferstandene Christus steht immer wieder gegenüber dem leiblich gekreuzigten Christus und nirgends sonst“ (Rm II, 187). Deutlicher gesagt: „Anschaulich wird das Leben des Christus, seine Auferstehung ... in seinem Tod am Kreuz“ (Rm II, 138). „Er ist der Auferstandene als der Gekreuzigte (Rm II, 187). Und der letzte Sinn dieser Rätselrede: Unter der „Auferweckung Jesu von den Toten“ ist lediglich zu verstehen „die unhistorische Beziehung seines ganzen historischen Lebens auf seinen Ursprung in Gott“ (Rm II, 177)!

Also in Wahrheit nur eine Relation und überhaupt kein Ereignis in irgendwelchem Sinne ist die „Auferweckung Jesu von den Toten“! Und nicht einmal eine einzigartige! Denn offenbar muß ja doch – gerade nach Barth – bei jedem Menschenleben von dieser „Beziehung seines ganzen historischen Lebens auf seinen Ursprung in Gott“ gesprochen werden!

Klar ist nun aber, daß einer so verstandenen „Auferstehung“ des Christus in keinem, vor allem nicht in paulinischen Sinne mehr irgendwelche objektive Heilsbedeutung für Welt und Menschheit zukommen kann. Entsprechend einer bereits zitierten Äußerung Barths in Bezug auf den Tod des Christus kann man in seinem Sinne auch hier wieder nur das eine sagen: „Ich selbst bin der Gekennzeichnete, der mir im Spiegelbild der Auferstehung Christi entgegentritt!“

So wird die Persönlichkeit Jesu und ihre menschheitliche Bedeutung bei Barth gänzlich ins bloß Typologische verflüchtigt. Der auferstandene (als der gekreuzigte) Christus ist „der unanschauliche neue Mensch in Gott als das Ende des alten Menschen in dieser Welt“ (Rm II, 187). „Die Offenbarung

und Anschauung des neuen Menschen des göttlichen Wohlgefallens ist die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (Rm II, 189). Sehr deutlich tritt diese rein typologische „Christologie“ hervor in dem Barthischen Kommentar zu den Ausführungen des Paulus über Adam und Christus. „Es versteht sich von selbst, daß er (Adam) mit dem auferstandenen, zum Leben Gottes eingesetzten Christus und als dessen Projektion keine historische Gestalt ist“ (Rm II, 151)! Wir unterdrücken die Frage, ob wirklich für Paulus Adam „keine historische Gestalt“ war, und lassen uns von Barth noch näher über seine Typologie unterrichten: „Der Dualismus von Adam und Christus, alter und neuer Welt ist kein metaphysischer, sondern ein dialektischer. Er besteht nur, indem er sich selbst aufhebt“ (Rm II, 157). Daraus ist zu entnehmen, daß also der „Dualismus von Adam und Christus“ nur eine typologische Veranschaulichung für den Dualismus von alter und neuer Welt ist, den wir bei Barth längst kennen gelernt haben. „Es ist das Geheimnis des unheilbar von Gott abgefallenen und unverlierbar an Gott gebundenen Menschen, das sich in der Zweiheit von Adam und Christus verhüllt, um sich in ihrer Einheit zu enthüllen. Vorbild (Typus), Frage, Weisagung ist der eine, Urbild, Antwort, Erfüllung der andere“ (Rm II, 156), wobei man sich aber bei dieser „Erfüllung“, die im Christus gegeben sein soll, selbstverständlich nicht voreilig schon wieder etwas historische Wirklichkeit Gewordenes vorstellen darf – dieser Christus ist ja wie seine Projektion Adam „keine historische Gestalt“! „Sünde und Tod des einen und Gerechtigkeit und Leben des andern bezeichnet das Ganze des Menschenlebens und der Menschheit“ (Rm II, 156).

Kurz und bündig und klar gesprochen: „Es ist Adam das alte Subjekt, das Ich dieses Menschen in dieser Welt,“ das gefallen ist (Rm II, 161). „Es ist aber Christus das neue Subjekt, das Ich der kommenden Welt. . . . Wieder ist (wie bei Adam, d. V.) nicht bloß ein Individuum, eine Persönlichkeit, ein Einzelner beleuchtet durch das, was in des einen Jesus Leben und Sterben als Gehorsamstat angeschaut und gewertet werden möchte, sondern das Individuum, die Persönlichkeit, der Einzelne ist es, was hier entdeckt wird . . . du und ich, als Gerechte vor Gott . . . als in Gott Begründete“ (Rm II, 162).

Dazu wäre nur zu bemerken, daß zur Durchführung der von Barth gefuchten Typologie Adam eigentlich überflüssig ist. Die beiden entscheidenden Momente, auf die es in der Barthischen Theologie ankommt, sind ja im paulinischen Christusbild allein schon gegeben: Tod des alten, sarkischen Menschen, Auferstehung des neuen Menschen. Barth könnte stehen bleiben bei dem schon zitierten Satz: „Er ist der Auferstandene als der Gekreuzigte, der unanschauliche neue Mensch in Gott als das Ende des alten Menschen in dieser Welt.“

Aus allem ergibt sich deutlich genug, daß die Bedeutung Jesu als des Christus sich darauf beschränkt, Typus zu sein der Spezies „Mensch“ nach System Karl Barth, Typus des in der „Problematik des Daseins“ steckenden und aus ihr zu erlösenden Menschen. Dieser Christus ist nichts als das papierene Demonstrationsmodell der uns bereits bekannten Barthischen Theologie.

Infofern hat man es bei Barth auch gar nicht mehr mit einer wirklichen, handelnden, lebendigen Christuspersönlichkeit zu tun, sondern nur noch mit einer Christusidee. Ob diesem Christus historische Wirklichkeit zukomme oder nicht, bleibt völlig belanglos. Barth macht denn auch gar kein Hehl daraus, daß es ihm nicht im Traume einfallen würde, je sich an einer wissenschaftlichen Bemühung um Ergründung des Wesens der historischen Persönlichkeit Jesu etwa an Hand der synoptischen Geschichtsüberlieferung zu beteiligen. Vielmehr trägt er mit einem gewissen freudigen Gefühl der Befreiung von aller Bindung an „Historisches“ in irgendwelcher Beziehung einen koketten Skeptizismus zur Schau überall, wo es sich um den sogenannten „historischen“ Jesus handelt. Er vertritt die Überzeugung, daß keine geschichtliche Erscheinung „so wehrlos . . . so unansehnlich, so zweideutig, so mißverständlich“ dasteht „wie die geschichtliche Erscheinung von Gottes eigenem Sohn“ (Rm II, 265). Mit folgendem Spruch verweist er sie in das Gebiet des für ihn Irrelevanten: „Sündenbeherrschtes Fleisch: Menschlichkeit, Weltlichkeit, Geschichtlichkeit, Natürlichkeit, in allen Farben schillernde Fraglichkeit, Tummelplatz für die erhabensten wie für die absurdesten Betrachtungsmöglichkeiten, mit allerlei Steinen, an denen

Barth as
so "liberal"!

schließlich jede in ihrer speziellen Weise zu Falle kommt – das ist das „Leben Jesu“, mehr als irgendein anderes Leben“ (Rm II, 265)!

Sein Wissen über das Wesen seines „Christus“ schöpft Barth nicht aus der neutestamentlichen Überlieferung, sondern mit Vorliebe aus der – Geometrie! „Jesus Christus unser Herr – das ist die Heilsbotschaft, das ist der Sinn der Geschichte. In diesem Namen begegnen sich und trennen sich zwei Welten, schneiden sich zwei Ebenen, eine bekannte und eine unbekannte. Die bekannte ist die von Gott geschaffene, aber aus ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott herausgefallene und darum erlösungsbedürftige Welt des Fleisches, die Welt des Menschen, der Zeit und der Dinge, unsere Welt. Die andere ist die Welt des Vaters, die Welt der ursprünglichen Schöpfung und endlichen Erlösung. Der Punkt der Schnittlinie, wo sie zu sehen ist und gesehen wird, ist Jesus, der historische Jesus. Jesus als historische Bestimmung bedeutet die Bruchstelle zwischen der uns bekannten Welt und einer unbekannten. . . . Jener Punkt der Schnittlinie selbst aber hat wie die ganze unbekannte Ebene, deren Vorhandensein er ankündigt, gar keine Ausdehnung auf der uns bekannten Ebene . . . (Rm II, 7). „Jesus als der Christus ist die uns unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet“ (Rm II, 8). „In der Auferstehung berührt die neue Welt des heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente den Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie nicht berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt“ (Rm II, 8). Zu einer bloß räumlichen Größe wird der Christus auch in folgender Barthischen Ausführung: „Das Leben Jesu ist der von Gott zur Veröhnung qualifizierte, der von ihm zum Zweck der Veröhnung gleichsam unterminierte und geladene Ort der Geschichte.“ „Gerade daß die alttestamentliche Kapporeth, die Veröhnungsdecke, nur Ort und nicht mehr, aber höchst qualifizierter Ort ist (sc. als Ort der Veröhnung), ist der überaus treffende Vergleichspunkt mit Jesus (Rm II, 81).

„Ort“, „Punkt in der Schnittlinie zweier senkrecht zueinander gestellter Ebenen“, „Tangente, die einen Kreis berührt, indem sie ihn nicht berührt“ – das ist das Geheimnis des „Namens“ Jesus Christus!

Diese Art von Persönlichkeitsdeutung hat etwelche nicht zu übersehende Ähnlichkeit mit der paulinischen Identifikation des himmlischen Christus mit dem angeblich dem Volk Israel in der Wüste nachlaufenden, wasserspendernden Felsen (I. Cor. 10, 4). Nur daß dieser Christusfelsen in der Wüste wenigstens Wasser spendete, pneumatischen Trank sogar, während der Barthische „Christus“ als „Punkt in der Schnittlinie zweier senkrechter Ebenen“ bzw. als „Tangente, die den Kreis berührt, indem sie ihn nicht berührt“, in Wahrheit kaum mehr etwas zu spenden hat trotz aller bei Barth festgehaltenen, scheinbar echt paulinischen Terminologie, sondern bloß etwas „zeigt“, nämlich eben die Schnittlinie der zwei senkrechten Ebenen, in der er ein Punkt ist neben ihren unendlich vielen andern Punkten. Übrigens wirkt ohnehin diese geometrische Christologie in mancher Beziehung nicht ganz überzeugend. So ist es zwar zum Beispiel geometrisch offenbar richtig, wenn Barth feststellt, der fragliche Punkt in der Schnittlinie habe „gar keine Ausdehnung auf der uns bekannten Ebene.“ Er vergißt beizufügen, daß er – wenigstens nach der gewöhnlichen, nicht-theologischen Geometrie – auch auf der unbekannten Ebene keine hat.

Im Moment, da Barth sich gezwungen sieht, die Gedanken des Dualismus von Gott und Welt und seiner Überwindung in der konkreten Fassung, in welcher sie bei Paulus vorliegen, preiszugeben und sie zu „vergeistigen“ zu der von ihm geschilderten „permanenten Krisis von Zeit und Ewigkeit,“ muß Barth notgedrungen auch den paulinischen Messianismus aufgeben.

Den ersten Anstoß zu dieser ganzen umfassenden Operation erhielt aber Barth in Wahrheit durch die „Philosophie des Ursprungs,“ durch die er den Messianismus dann geradezu ersetzt. Nicht mehr durch die in Gottes Auftrag handelnde Messiaspersönlichkeit wird der eschatologische Erlösungsoptimismus, der Glaube an die Weltvollendung durch Neuschöpfung garantiert, sondern durch die Erwägungen über die Ursprungsbeziehungen, in der Welt und Mensch zum jenseitig-unbekannten Gott stehen. Dies trat in der Barthischen Begründung des Optimismus unmißverständlich zutage. Es braucht hier nur darauf verwiesen zu werden. Diese Philosophie des

Ursprungs soll nach Ansicht einiger neuerer Fachphilosophen der eigentliche Sinn der platonischen Philosophie sein. Diese „Philosophie des Ursprung“ hat es Barth angetan, und so unternahm er nun das Experiment – dies ist das eigentliche Geheimnis seines ganzen Römerbrief-„Kommentars“ – die paulinische Theologie durch diese „platonische“ Philosophie des Ursprungs neu zu interpretieren – will sagen: zu korrigieren. Denn platonische Philosophie ist und bleibt nun einmal etwas grundsätzlich anderes als paulinische Theologie, verhalte es sich mit der „Philosophie des Ursprungs“ wie es will. Bei Paulus und der spätjüdisch-urchristlichen Eschatologie überhaupt wird der Dualismus zwischen Gott und Welt überwunden durch das Handeln der messianischen Persönlichkeit, während die platonische Philosophie von einer derartigen Persönlichkeit nichts weiß. In der Vorrede zu Rm II findet sich die bezeichnende Äußerung Barths: „Gott ist im Himmel und du auf Erden. Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus“ (Rm II, XII). Und nun begeht Barth das Versehen, zu meinen, man könne den Sinn des neutestamentlichen Messianismus eben durch die „Philosophie des Ursprungs“ interpretieren! Er gibt sich nicht Rechenschaft darüber, daß dies unmöglich ist. Tatsächlich tauscht er bei diesem Verfahren, wie klar gemacht worden ist, die Messiaspersönlichkeit um gegen eine bloße Messiasidee, und bei diesem Tausch geht die historische Persönlichkeit Jesu überhaupt unvermerkt völlig verloren. Dies ist das notwendige Ergebnis des Barthischen Verfahrens.

Mit dieser ganzen Art der Paulusinterpretation hängt auch zusammen, daß Barth gerade auch noch da mit Paulus in schwersten Konflikt gerät, wo er meint, ihn grundsätzlich richtig erfaßt zu haben, nämlich in Bezug auf den scheinbar mit dem radikalen Dualismus ohne weiteres gegebenen Transzendenzgedanken.

Für Paulus stehen die Dinge so, daß durch das Doppel-

ereignis des Todes und der Auferstehung Jesu als des Christus die Weltenwende in der Weise heraufgeführt worden ist, daß jetzt der alte und der neue Äon einander begegnen, aufeinander stoßen, der alte als im Vergehen begriffener, der neue als der eben anbrechende. Die jenseitige Welt beginnt in die diesseitige hereinzuragen. Das Endergebnis wird sein, daß sie sich völlig und definitiv an die Stelle der jetzigen, bereits im Vergehen begriffenen diesseitigen Welt setzt. Diesen ganz besondern einzigartigen Charakter seiner Zeitlage zwischen Auferstehung und Parusie des Christus kennzeichnet Paulus gelegentlich damit, daß er sagt: auf die Gläubigen seien „die Enden der Äonen eingetroffen“ (I Cor 10, 11). Dieses Hereinragen der neuen Welt in die alte seit Tod und Auferstehung des Christus ist für Paulus eine objektiv gegebene, zuständige Wirklichkeit. Sie ist Voraussetzung für das, was man in neuerer Zeit die „paulinische Christusmystik“ nennt. Denn nun besteht die Möglichkeit – immer wieder muß man beifügen: seit Tod und Auferstehung des Christus! – daß Menschen als Wesen der alten natürlichen Welt hinüber versetzt werden in die neue göttliche Welt, und zwar während sie äußerlich unausgesetzt bis zur Parusie noch der alten Welt angehören. Diese Möglichkeit besteht freilich nicht für alle Menschen, sondern nur für die „Erwählten“. Diese Versetzung in den neuen Kosmos geschieht aber so, daß die Erwählten zugleich innerlich von dem durchdrungen und völlig umgestaltet werden, was in diesem neuen Kosmos die Grundkraft alles Daseins ist, vom Pneuma, vom göttlichen „Geist“. Dies geschieht im Sakrament der Taufe. Nun sind die Erwählten „im Christus“, und umgekehrt ist „der Christus“ in ihnen, sofern in dieser Ausdrucksweise der Name „Christus“ zur Bezeichnung des neuen Kosmos und seiner Grundkräfte selbst wird (weil dieser Kosmos eben durch den Christus im Auftrag Gottes heraufgeführt wird!), wie an Hand vieler paulinischer Worte nachzuweisen wäre. Hier wird nun ganz klar, wie bei Paulus die radikale Transzendenz alles Göttlichen durchaus durchbrochen wird. Das Transzendente wird immanent – sofern eben durch Tod und Auferstehung des Christus die Weltenwende heraufgeführt worden ist.

Es ist nun aber nach allem hier Ausgeführten nicht minder

klar, daß Barth die Art und Weise, wie bei Paulus der Umschlag aus der Transzendenz in die Immanenz zustande kommt ganz einfach nicht mitmachen kann. Er muß fort und fort die echt paulinische Anschauung als krasses, „dingliches“ Hereinragen des absolut Jenseitig-Göttlichen ins Diesseits bekämpfen, so sehr auch ihn der Wunsch ankommt, die Immanenz zu behaupten, und so sehr auch er sie behaupten muß, da, wo er gelegentlich wieder einmal auf der positiven Seite des geschilderten großen Selbstwiderspruches annimmt, daß das „absolute, reine, vertikale Wunder senkrecht von oben“ wirklich geschehe.

Es ist sehr lehrreich und bezeichnend, wie Barth sich jeweils mit all den Aussagen des Paulus abquälen muß, in denen der Umschlag aus der Transzendenz in die Immanenz zum Ausdruck kommt. Zu Röm 7, 1–6 beispielsweise gibt Barth folgenden Kommentar: „Wiederum wagen wir es (wiederum wissend, was wir wagen, aber gezwungen es zu wagen!) unter Durchbrechung der von uns selbst anerkannten und bezeichneten Schranke von uns aus zu sagen, was niemand von sich sagen kann: Wir stehen jenseits der letzten religiösen Menschenmöglichkeit . . . Noch verwirrt und verwickelt in das Geflechte religiösen Geschehens, in dem alles (alles!) menschlich ist, stehen wir schon in der Urgeschichte und Endgeschichte, wo alle Zweiheit . . . alles Schillern abgetan ist, weil Gott alles in allem ist . . . fühlen wir uns letztthin von dem Netz des Menschlichen, das uns gerade als religiös Menschliches am erstickendsten bedrückt und würgt – gelöst. Gelöst?! Wir haben wohl menschenmäßig redend schon zu viel gesagt . . . Was heißt „letztlich“? Was heißt „gelöst“? . . . Wir wissen nicht, was wir sagen, und sagen, was wir nicht wissen, wenn wir sagen, daß das Gesetz nicht mehr der Bereich ist, in dem wir stehen . . . Was an uns anschaulich wird, das ist Religion und immer wieder Religion, Gesetz in immer neuen Brechungen und Möglichkeiten. Wir sagen es trotzdem. Wehe uns, wenn wir nicht sagten, was gesagt werden muß, wo nichts mehr anschaulich ist als das Unanschauliche“ (Rm II, 22f.).

All diese Restriktionen sind lediglich zu den paulinischen Gedanken hinzuerfunden, desungeachtet, daß auch Paulus natürlich nie bestreitet, daß „im Christus sein“ jetzt, zwischen

Auferstehung und Parusie des Christus, nicht ausschließt, daß man immer auch noch – äußerlich – „im Fleische“ ist. Das ist ihm gerade die große befreiende Gewißheit, bei der er durchaus weiß, was er sagt, und die er sich nicht abschwächen und verklausulieren lassen will: daß er, noch „im Fleische“ lebend, doch schon die neue Kreatur „im Christus“ ist! Dies eben ist ja gerade das von Barth so verpönte Immanentwerden des Transzendenten! Dies ist für Paulus gerade das, was es nach Barth just nicht sein sollte: eine „dinglich“ gegebene, zuständige Wirklichkeit! Daher läßt er sie auch sakramental in dem Akt der Taufe zustandekommen, während Barth diese degradiert zu einem „Zeichen, das Zeichen ist und nicht mehr als das“ (Rm II, 173) und in dem rein geistigen Akt des „Glaubens“ das Wunder der Neuschöpfung (wo er sein Eintreten behauptet) geschehen lassen will. Gerade um mit der Vergewaltigung der paulinischen Gedanken an diesem Punkte leichter zum Ziele zu kommen, hat Barth für seinen „Kommentar“ auch ausgerechnet den Römerbrief gewählt, weil hier diese Barthische Wertung des Glaubens scheinbar am deutlichsten zutage tritt bei Paulus selbst. Es ist aber nur Schein! Auch der Römerbrief sagt deutlich genug, daß das Wunder der Neuschöpfung, der Versetzung des Erwählten in den neuen Äon in dem Sakrament der Taufe geschieht.

Mit seinem Protest gegen die paulinische Christusmystik gerät Barth naturgemäß und notwendig auch noch an einem andern Punkt mit Paulus in empfindlichen Konflikt, nämlich in Bezug auf die Beurteilung der „Kirche“.

Dadurch, daß Paulus den getauften Erwählten in den neuen Äon versetzt sieht, kommt er zu der Anschauung, daß eigentlich die Gesamtheit der getauften Erwählten, die Ekklesia, anschaulicherweise mitten in dieser alten vergehenden Welt als der Bereich des schon angebrochenen neuen Äon gelten kann. Insofern ist für ihn die Ekklesia „Bau Gottes“, „Tempel Gottes“, „Leib des Christus“, ja „Christus“ selbst! „Im Herrn“ heißt bei ihm gelegentlich ganz einfach „in der Gemeinde“.

Es ist nun ein fast tragikomisches Schauspiel, das Barth dem Leser seines „Kommentars“ zum Römerbrief bereitet, wenn er so hartnäckig und mit allen ihm zur Verfügung stehenden Sarkasmen unter anderm auch die gut katholische, vom Katholi-

zismus her gelegentlich aber auch in den Protestantismus hereinverirrte Identifikation von Kirche und Reich Gottes im Namen des Paulus aufs schärfste bekämpft! Im Namen des Paulus eine derartige Polemik von Stapel lassen, heißt den Aft abfägen, auf dem man sitzt! In seinem Eliaszorn über alle „Abolutheitsansprüche“ von Religion und Kirche beachtet Barth nicht, daß seinerzeit die alte katholische Kirche gerade durch Paulus und durch niemand sonst auf diesen „Abolutheitsanspruch“, das Reich Gottes auf Erden zu sein, geführt worden ist. Denn in diesem katholischen Anspruch setzt sich nichts anderes fort als der Gedanke des Paulus und des von ihm beeinflussten Heidenchristentums, daß die Ekklesia der getauften Auserwählten der Bereich sei, innerhalb dessen der neue Äon sich mitten im alten zu verwirklichen begonnen habe!

Brechen wir hier ab! Der fundamentale Irrtum, den Barth in seiner Auseinandersetzung mit den Grundideen des Neuen Testaments, speziell des Paulus, begangen hat, ist mit Händen zu greifen! Das Eschatologische, das er am Neuen Testament – mit Recht! – als das Wesentliche erkannte, das er aber tale quale weder annehmen wollte noch konnte, meinte er nach seinem letzten eigentlichen Sinn und Wahrheitsgehalt zu erfassen dadurch, daß er es in der Retorte seiner Rhetorik einem „Vergeistigungsprozeß“ unterwarf und es interpretierte durch die „platonische“ „Philosophie des Ursprungs“.

Bei diesem Verfahren kommt sich Barth als sehr kritischer Kopf vor. Die historisierende Theologie der neuern und neuesten Zeit ist ihm nicht etwa zu kritisch, sondern zu wenig kritisch! „Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!“ ruft er aus (Rm II, X.). In Wahrheit bekundet sein Verfahren nicht sonderlich viel kritische Befinnung. Es handelt sich vielmehr um einen unkritischen Synkretismus! Und zwar ist es ein Synkretismus, durch den das Christentum, wie es in seiner ursprünglichen Form im Neuen Testament seinen Ausdruck gefunden hat, sich eine „Interpretation“ gefallen lassen muß, die ihm nebst anderem gerade das Wesentlichste raubt: die Christuspersönlichkeit!

* * *

Es ist nicht wahr, daß Barth das Problem des Dualismus, wie es speziell durch die neutestamentliche Eschatologie gestellt

S
crit.
B.

>!

und gelöst worden ist, bis auf seinen letzten Sinn durchdacht hat. In dieser Hinsicht hat Albert Schweitzer viel tiefer gegraben. Aus der Geschichte des philosophischen und religiösen Denkens schöpft er die fundamentale Erkenntnis, daß überhaupt aller in religiöser oder philosophischer Weltanschauung formulierte Dualismus seinen Ursprung hat in einem Dualismus von Erkennen und Wollen.

„Das vormalige Vernunftdenken wollte über die Welt wissend werden und in der Erkenntnis der Welt die höchsten Regungen unseres Willens zum Leben als im Hinblick auf das Weltganze und die Weltevolution zielvoll begreifen. Dies ließ sich nicht durchführen. Es ist uns nicht bestimmt, die Welt und uns selber in solcher Harmonie miteinander zu erfassen. Naiverweise nahmen wir an, daß die Lebensanschauung in der Weltanschauung enthalten sein müsse. Die Tatsachen rechtfertigen diese Ansicht nicht. Daran liegt es, daß unser Denken bei einem Dualismus anlangt, mit dem es nie fertig werden kann. Es ist der Dualismus von Weltanschauung und Lebensanschauung, von Erkennen und Wollen. Auf diesen Dualismus gehen in letzter Linie alle Probleme zurück, mit denen sich das menschliche Denken abgemüht hat. Alles, was an Weltanschauung in dem Denken der Menschheit aufgetreten ist – in den Weltreligionen wie in der Philosophie – ist ein Versuch, diesen Dualismus zu lösen. Bald schwächt man den Dualismus ab, damit dennoch eine einheitliche, monistische Weltanschauung angenommen werden könne; bald läßt man ihn bestehen, indem man ihn aber zu einem Drama mit monistischem Ausgang umdichtet“ (K II, XIII).

„... bald läßt man ihn bestehen, indem man ihn zu einem Drama mit monistischem Ausgang umdichtet!“ Dies eben ist gerade das Wesentliche an der dualistischen Eschatologie des Neuen Testaments! Und sie war so entworfen (Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung des Christus bei Paulus!), daß der „monistische Ausgang“ des Dramas (in der Parusie) im ersten Jahrhundert nach Christus, genau genommen zu Lebzeiten der ersten Christengeneration hätte eintreten sollen! Da er damals nicht eintraf, mußte das ganze Drama stets aufs neue umgedichtet werden, sei es, daß man bloß neue Akte einschob (man denke an die von

Augustin in „de civitate dei“ entwickelte Äonenlehre!), sei es, daß man es noch radikaler so umdichtete, daß auf irgendwelchen monistischen Schlußakt, der sich zu vollziehen hätte in Ereignissen in Raum und Zeit, überhaupt verzichtet wurde (so ausgerechnet in dem neuen „Römerbrief“ von Karl Barth!).

Bei allen Ausfagen, die der Glaube hier machte, war es immer der denkende Wille, der sie diktierte in dem Bestreben, seine „höchsten Regungen“, d. h. die in ihm selbst gegebenen Postulate der vertieften ethischen Welt- und Lebensbejahung irgendwie im Sinn der Welt als gerechtfertigt und geboten zu begreifen. Diese Versuche sind so, wie sie vorliegen, hinfällig. Sie halten den dem Erkennen sich aufdrängenden Tatsachen nicht stand. Weder im Sinne der spätjüdisch-urchristlichen Eschatologie, noch in irgendwelchem anderen Sinne läßt sich das Wesen des Universums so deuten (auch Erkenntnistheorie ist keine Brücke zu dem Unmöglichen!), daß irgendwelche Tendenz auf Weltvollendung ethischer Art, sei es durch Evolution, sei es durch Revolution, als in ihm selbst gegeben zu erkennen wäre.

Die Bedeutung und Wahrheit dieser Versuche kann nicht mehr in dem gesucht und gefunden werden, was sie über Welt und Weltziel ausfagen, sondern nur in dem – aber da zweifellos! – was sie über den Willen zum Leben fagen. Alle diese titanischen Versuche des Denkens zeugen für die Wahrheit, daß es zum Wesen des denkend gewordenen Willens zum Leben gehört, die ethische Welt- und Lebensbejahung und daher auch die ethische Weltvollendung zu wollen. Das ist der Sinn und die Wahrheit der urchristlichen wie auch der Barthischen und so mancher anderen Eschatologie. Weil „Welt- und Lebensbejahung und Ethik in unserem (denkend gewordenen) Willen zum Leben gegeben sind“, kann es keine konsequente Lebensbejahung geben für den denkenden Menschen ohne dieses stete „eschatologische“ Hoffen, Sehnen, Drängen nach ethischer Seinsvollendung. Geirrt hat das eschatologische Wollen nachgerade nun oft genug darin, daß es meinte, die Wahrheit über zureichenden Grund und Wesen der Verwirklichung dieser Seinsvollendung aus einer optimistisch-ethischen Deutung der Welt gewinnen zu können. Bei Barth wird mit diesem Irrtum halbwegs aufgeräumt, bei

weasel-
wordi
(this-
work

Schweitzer ganz. Dem pessimistischen Welterkennen ehrlich zu seinem Rechte verhelfend, sagt Schweitzer sich grundsätzlich von jeder Art von Versuchen los, Seinsvollendung in einer irgendwie optimistisch-ethischen Weltdeutung begründen zu wollen. Er räumt daher in radikaler Weise auf nicht nur mit dem oberflächlichen mechanistischen Fortschrittsglauben, sei es dem mehr gemüthlichen des bürgerlichen Freisinns, sei es mit dem mehr dramatischen der Sozialdemokratie (der letztlich ja auch ein Kind der spätjüdisch-urchristlichen Apokalyptik ist!), sondern er räumt nicht minder auf auch mit allen hochfliegenden Ideologien nach Art der Barthischen Ideologie mit all ihren denkbar möglichen Derivaten und Variationen.

Auf ethische Seinsvollendung hin wirkt der Mensch insofern und in dem Maße, als er lebt und wirkt in der Gefinnung der Ehrfurcht vor dem Geheimnis alles Lebens, in die ihn elementare Befinnung des Denkens hineinführen kann und soll. Alles andere, was über Vollendung des Seins gesagt werden mag, und klänge es noch so fromm und schön und verlockend, ist im Lichte ehrlichen Welterkennens gerichtet als leere Ideologie und Phantasterei, mit der man sich und andere betrügt. „Die Lösung des Dualismus ist, daß wir ihn nicht aus der Welt schaffen wollen, sondern ihn in uns erleben als etwas, das uns nichts mehr anhaben kann. Dahin gelangen wir, wenn wir alle Künste und alle Unwahrhaftigkeit des Denkens hinter uns liegen lassen und uns unter die Tatsache beugen, daß wir die Lebensanschauung und die Weltanschauung nicht miteinander in Einklang bringen können und uns darum entschließen müssen, die Lebensanschauung über die Weltanschauung zu stellen. Das in unserem Willen zum Leben gegebene Willen geht über unser Erkennen der Welt hinaus. Das Entscheidende für unsere Lebensanschauung ist nicht unsere Erkenntnis der Welt, sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist. In der Natur tritt uns der unendliche Geist als rätselhaft schöpferische Kraft entgegen. In unserem Willen zum Leben erlebt er sich in uns als welt- und lebenbejahendes und als ethisches Wollen“ (K II, XIV).

* *

Indem aber Schweitzer in dieser radikalen Weise den denkenden Willen zum Leben in der Begründung des Optimismus und der Ethik gänzlich auf sich selbst stellt und ihm jeden Ausweg in optimistische und ethische Weltdeutung abschneidet, erschließt er in völlig ungewollter, aber elementarer Weise das Verständnis für den letzten Sinn von fundamentalen Begriffen des religiösen Denkens, die gerade auch in der christlichen Dogmengeschichte eine große Rolle gespielt haben.

So für den Glauben, der von Barth heute immer wieder als „der Sprung ins Dunkle“, als die „radikale Neuorientierung des nackt vor Gott stehenden Menschen“ charakterisiert wird. Darin liegt tiefe Wahrheit. Im Tiefsten, was Barth und vor ihm schon andere über den Glauben sagten, hat immer schon der menschliche, denkende Wille zum Leben tastend und unsicher danach gerungen, die Tatfache zum Ausdruck zu bringen, daß alle entscheidend wichtige Wahrheitserkenntnis, die der Wille zum sinnvollen Erleben des Lebens braucht, aus ihm selber, aus dem denkenden Willen zum Leben stammt, sein denknotwendiges Postulat ist und nicht das Ergebnis irgendwelcher Deutung des Sinnes der Welt, die sich aus den Fragmenten des Welterkennens aufbaut, vielmehr sich zum Welterkennen in Widerspruch setzt. Hier liegt die Wahrheit des von Barth zitierten Lutherwortes: „Der Glaube ist aber also geschickt, daß er der Vernunft den Hals umdreht und erwürgt die Bestie, welche sonst die ganze Welt samt allen Kreaturen nicht erwürgen können“ (Rm II, 122), nur daß hier die „Vernunft“ mit dem pessimistischen Welterkennen gleichgesetzt und verwechselt wird. Auf die Sache gesehen heißt dieser Spruch nichts anderes, als daß der denkende Wille zum Leben, in die Ehrfurcht vor dem Geheimnis alles Lebens hineingeführt, die ethische Welt- und Lebensbejahung als denknotwendigen Zweck seines Daseins erkennt und anerkennt, ob auch das Welterkennen ihm dieses Denknotwendige nicht bestätigt. Das ist der „Sprung ins Dunkle“, „in die leere Luft“!

Da es sich hier tatsächlich um eine Erkenntnis handelt, die sich dem denkenden Willen zum Leben, wenn er sich zu elementarer Selbstbefinnung anhält, mit dem Zwang der Denk-

notwendigkeit von innen her aufdrängt, ohne in einer Weltdeutung ihre Bestätigung zu finden, so kommt Schweitzer ganz von selbst, ungefucht und notwendig, dazu, hier von „höherer Offenbarung“ zu reden (K II, 243). Mit vollem Recht! Die Ethik und die Lebensbejahung der Ehrfurcht vor dem Leben ist ein Denknotwendiges irrationaler Art, das ja nicht im Wissen von der Welt gegeben und nicht von ihm bestätigt wird, sondern lediglich ein Wissen ist aus dem denkenden Willen zum Leben selbst. Dieses „Wissen aus meinem Willen zum Leben“ aber „ist unmittelbar und geht auf die geheimnisvollen Regungen des Lebens, wie es an sich ist, zurück“ (K II, 210)! Auf diesem völlig unmittelbaren Weg stammt dieses Wissen aus dem univervellen Willen zum Leben, aus dem „Ursprung“, um eine Barthische Formel zu gebrauchen, und nur auf diesem unmittelbaren Wege! Eben darum ist es Offenbarung im vollen Sinn des Wortes!

So aber wird das „denkende Erleben des Lebens“ (K I, 56) ganz von selbst mit Notwendigkeit zum religiösen Erlebnis, zu dem also, wogegen gerade auch Barth in sinnloser Polemik zu Felde zieht!

Wir haben diese Barthische Polemik gegen das „religiöse Erlebnis“, gegen die Religion überhaupt, nicht einer besonderen Darstellung gewürdigt, weil sie, so breiten Raum sie auch in seinem Buche beansprucht, doch nur eine der besonderen Konsequenzen darstellt, die sich für ihn aus der grundsätzlichen Proklamation des „Endes alles menschlichen Seins, Habens und Tuns“ mit Notwendigkeit ergibt. Andeutungsweise ist sie immerhin in manchem Zitat aus dem Barthischen Buche doch schon zu Worte gekommen. Religion ist für Barth zwar die Möglichkeit, von Gott einen Eindruck zu bekommen (und man entrinnt ihr nicht!), aber zugleich stellt Religion als „religiöses Erlebnis“ in jeder Form für ihn die „Gipfelmöglichkeit“ dar, in der der Mensch versucht, von sich aus die Problematik des Daseins zu überwinden. Unter allen „titanischen“ Versuchen des Menschen in dieser Hinsicht ist die Religion gerade der schlimmste Titanismus: gerade in der Religion „überfließt die Sünde“! Sie bedeutet, daß der Mensch das Göttliche an sich reißen will.

An sich ist diese Verdammung des religiösen Erlebnisses

durchaus sinnlos. Was nicht irgendwie, wenn auch nur in einem allgemeinsten Sinne, „Erlebnis“ wird, existiert ja für den Menschen überhaupt gar nicht. Auch das Barth'sche reine, vertikale, absolute Wunder der Neuschöpfung, der Erlösung, wenn es sich realisieren würde, so würde es zum „menschlichen Erlebnis“. Einen verständlichen und berechtigten Sinn hat die Barth'sche Verdammung des religiösen Erlebnisses lediglich als kritische Reaktion gegenüber einer modernen Theologie, der das Kriterium für den Inhalt des religiösen Erlebnisses abhanden gekommen war, sofern sie nachgerade von nichts anderem mehr lebte, als von Religionsgeschichte und Religionspsychologie.

Die Frömmigkeit der Ehrfurcht vor dem Leben leidet aber nicht unter dieser Orientierungslosigkeit. In der Ehrfurcht vor dem Leben ist das religiöse Erlebnis der Gefahr enthoben, sich im Schwelgen in Illusionen, ekstatischen Zuständen, kurz, in abstrusen Sinnlosigkeiten aller Art zu verpuffen. Das religiöse Erlebnis wird in ihr wahr und bleibt wahr. Es ist denkendes, staunendes, ehrfürchtiges Erleben letzter, geheimnisvoller Realität, der Realität des universellen Willens zum Leben, der sich in der Unendlichkeit der Erscheinungen kundtut. „Ehrfurcht vor dem Leben ist Ergriffensein von dem unendlichen, vorwärts treibenden Willen zum Leben, in dem alles Sein gegründet ist“ (K II, 211). In dieser Ehrfurcht vor dem Leben wird die Frömmigkeit zu dem, was Schweitzer mit Recht als „ethische Mystik“ bezeichnet.

In Wahrheit steht Schweitzer mit diesen Gedankengängen der „ethischen Mystik“ gerade dem echt paulinischen Denken unendlich viel näher als Barth mit seiner Bekämpfung aller Mystik und alles religiösen Erlebens. Mit der „ethischen Mystik“ spricht Schweitzer geradezu das Nämliche aus, was bei Paulus, verkapselt in den Denkformen der dualistischen Eschatologie, als „Christusmystik“ zutage tritt! Die tatsächliche Identität der Grundintentionen hüben und drüben wäre mit Leichtigkeit zu erweisen an Hand paulinischer Ausführungen, wie sie beispielsweise I. Cor. 12 vorliegen. Um zur ethischen Mystik zu kommen, braucht Paulus den Gegensatz von altem und neuem Äon. Das Schweitzer'sche Denken kommt ohne diesen metaphysischen Dualismus aus – weil es

Why?
polem
points

+ bec
is in
danger
being a
system
y be a f

+ RL
ethica

RL
to P
than
★

Sch
true
Yntr

sch in die Notwendigkeit gefügt hat, ohne diesen auskommen zu müssen! Das ist der ganze Unterschied! In dem Versuch, ethische Mystik als denknötwendig zu erweisen, geht Schweitzer einig mit einer Grundtendenz des genuin christlichen Denkens.

Wo aber bleibt bei Schweitzer der christliche Erlösungsgedanke? Es wurde schon festgestellt, daß Schweitzer den paulinisch-urchristlichen Erlösungsoptimismus, den Glauben an eine faktische Erlösung des Menschen im Sinne einer Herauslösung aus der Verkettung mit Natur und rätselhaftem Weltlauf ebenso grundsätzlich preisgibt wie Barth. Er bleibt aber nicht, wie dieser es letztlich tut, stehen bei der bloßen „Bejahung der Problematik des Daseins“, sondern verkündigt die „ethische Resignation“ als das „innerliche Freiwerden von der der Welt“, das zustande kommen muß und zustande kommen kann durch die Befinnung des Willens zum Leben auf sich selbst: auch dieses innerliche Freiwerden von der Welt fließt aus der Ehrfurcht vor dem Leben. Die Ehrfurcht vor dem Willen zum Leben in mir, den ich mir nicht selbst gegeben habe, lehrt mich, daß ich unter dem Druck der Sinnlosigkeiten des Weltlaufs und meines eigenen Erlebens in keine Herabsetzung meines Willens zum Leben einwilligen darf.

Sollte es irgendwelcher Ketzerrichterei einfallen, diese Schweitzerischen Gedankengänge als Verkündigung der „Selbst-erlösung“ zu perhorreszieren, so möge sie bedenken, daß keine irgendwie ernsthaft ethisch orientierte Erlösungsreligion, nicht einmal der hochgespannte eschatologische Erlösungsoptimismus des Paulus, herumkommt um die Notwendigkeit des „uns verordneten Kampfes“. Die ethische Resignation schließt in sich nicht zuletzt gerade den bewußten Verzicht auf alle mehr oder weniger religiösen Erlösungsillusionen, wie sie sich, sei es von der spätjüdisch-urchristlichen Apokalyptik, sei es von den Erlösungsreligionen der spätantiken synkretistischen Dekadenz her, teilweise bis in unser heutiges religiöses Denken wie eine ewige Krankheit fortgeerbt haben. „Alles, was man Wirkliches über Erlösung ausagen kann, geht zuletzt darauf zurück, daß wir . . . von der Welt und uns selbst (innerlich) frei werden und Kraft und Mut zum Leben finden,“ sagt Schweitzer mit Recht (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 641).

On forgive

Zu diesem innerlichen Freiwerden des Willens von der Welt und von uns selbst gehört nicht zuletzt – Schweitzer redet nicht davon, aber es liegt in der Konsequenz all seiner wichtigsten Gedankengänge – das innerliche Freiwerden von der Schuld, was der christliche Glaube von jeher in dem Postulat der göttlichen Vergebung der Sünden ausgesprochen hat. Das ehrliche Welterkennen kann nichts wissen von einem Gott, der Sünden vergibt. Es kennt nur den „eifrigen Gott, der da heimfucht der Väter Missetat an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied“ (Ex 20, 5). Wieder handelt es sich auch bei der Vergebung der Sünden um ein Postulat des denkenden Willens zum Leben. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben führt tiefer als manche andere, tiefer sogar insonderheit als manche „theologische Ethik“, in die Erkenntnis dessen hinein, was Sünde und Schuld ist, gerade weil sie den Maßstab des absoluten, inhaltlich bestimmten sittlichen Prinzips besitzt. „Gerecht“ ist der Mensch nie. „Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels“ (K II, 249). Immer wieder tut auch der ethisch wollende Mensch nicht nur das Gute, sondern auch das Böse, indem er Leben vernichtet oder Leben schädigt und lässig wird in dem Streben, Leben zu erhalten und Leben zu fördern, und ladet damit Schuld auf sich, weil das ethische Wollen erlahmt, sei es unter dem Zwang irgendwelcher Notwendigkeiten, sei es aus purer Gedankenlosigkeit. Dem denkend gewordenen Willen zum Leben drängt aber die Ehrfurcht vor dem eigenen Sein die Gewißheit auf, daß auch die Schuld so wenig wie irgendeine andere Rätselhaftigkeit und Sinnlosigkeit des Weltlaufs ihn lähmen und zu erneuter vertiefter, ethischer Welt- und Lebensbejahung untüchtig machen darf. Wie es die Ehrfurcht vor dem Leben ist, die erst dem Menschen die ganze Größe und die ganze Schwere seiner Schuld zu erkennen und zu empfinden gibt, so ist es auch wieder die Ehrfurcht vor dem Leben, die ihm diese Schuld von der Seele nimmt, wo sie zur lähmenden, geistigen Fessel werden will. Sie ist es, die ihm gestattet und gebietet zugleich, innerlich frei zu werden auch von seiner Schuld, damit er frei werde zu neuem ethischem Wollen und Wirken. Bei Barth wird des öftern die „Vergebung der Sünden“ als das große Paradox beschrieben. Als Paradox er-

RL's
advantage
over other
ethical not

How?

scheint die Sündenvergebung nicht minder im Lichte der „Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben“. Hier hat man es mit einem der wenigen Punkte zu tun, wo diese beiden so verschiedenen Gedankenrichtungen im Positiven zusammen-treffen.

* * *

Mit dem urchristlichen eschatologischen Erlösungsoptimismus gibt Schweitzer nicht minder als Barth auch den Messianismus preis. Damit entsteht die Frage, wie er sich zur Persönlichkeit Jesu stellt. Mit der Preisgabe des urchristlich-paulinischen Messianismus hat es bei Schweitzer eine andere Bewandnis als bei Barth. Barth gibt die Messiaspersönlichkeit und ihr erlösendes messianisches Wirken preis zugunsten einer Christus-idee. Einen Christus will er behalten in seiner Theologie, aber dieser Christus hat sich verflüchtigt und „vergeistigt“ zum bloßen „Typus“, „Urbild“, „Symbol“. So wird zugleich die historische Persönlichkeit Jesu preisgegeben.

Die Gedanken Schweitzers dagegen gehen einen ganz andern Weg. Gibt er den Messianismus der urchristlich-paulinischen Eschatologie preis, so tauscht er ihn nicht um gegen einen ganz andersartigen „Messianismus“, gegen eine „Christusidee“, die die historische Persönlichkeit Jesu verloren gehen läßt. Schweitzer bemüht sich nicht um „Christologie“, vor allem nicht um geometrische Christologie! Vielmehr steht es gerade so, daß er den urchristlich-paulinischen Messianismus dogmatisch preisgibt zugunsten eben der historischen Persönlichkeit Jesu.

Dies bedeutet nicht, daß Schweitzer in dem Irrtum befangen wäre, Gedankenwelt und Selbstbewußtsein Jesu hätten mit spätjüdischem Messianismus nichts zu schaffen gehabt. Wer Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ kennt, weiß vielmehr, daß das Gegenteil der Fall ist. In Wahrheit hat überhaupt noch kein Forscher in dem Maße wie Schweitzer klar gemacht, mit welcher entschlossenen, einseitigen, radikalen Konsequenz nicht nur das Denken, sondern auch das Wollen und Handeln Jesu mit den Ideen der spätjüdischen Metaphysik und Eschatologie Ernst gemacht hat. Aber nun gilt es eben gerade das Wesen dieser Persönlichkeit zu erfassen! Hier hat man es mit einer wirklichen, historischen, mit aller Energie

eschatologisch denkenden und handelnden Persönlichkeit von Fleisch und Blut zu tun – nicht mit einem „Punkt in der Schnittlinie zweier senkrechter Ebenen“, der weder auf der einen noch auf der andern Ebene irgendwelche Ausdehnung hat! Auch nicht mit einem bloßen „Typus“ oder Symbol!

Entsprechend den Grundpositionen seiner Philosophie fragt nun Schweitzer offenbar durchaus richtig nach dem Willen, der sich in dem eschatologisch bestimmten Denken, Wollen und Handeln Jesu ausgesprochen und weltbewegend ausgewirkt hat!

„In jeder Weltanschauung find zeitlich Bedingtes und zeitlich Unbedingtes in- und nebeneinander, weil sie darin besteht, daß ein Wille das Vorstellungsmaterial durchdringt und gestaltet. Das letztere ist Wandlungen unterworfen. Darum gibt es keine Weltanschauung, so groß und tief sie sei, die nicht Vergängliches enthält. Aber der Wille selbst ist zeitlos. Er offenbart das unergründliche und primäre Wesen einer Persönlichkeit und bedingt auch die letzte und grundlegende Bestimmtheit ihrer Weltanschauung“ (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 634). Und nun „besteht die Tat Jesu darin, daß seine natürliche und tiefe Sittlichkeit von der spätjüdischen Eschatologie Besitz ergreift und so dem Hoffen und Wollen einer ethischen Weltvollendung in dem Vorstellungsmaterial jener Zeit Ausdruck gibt“ (ebenda 635). Das Wesen dieses Willens ist also das Wollen der ethischen Weltvollendung. Nun besteht das Weltanschauungsproblem der Gegenwart offensichtlich in der Frage, ob und wie sich dieser zeitlose Wille in unserm Vorstellungsmaterial aufs neue so als Weltanschauung ausprechen kann, daß diese Weltanschauung, als aus jenem „eschatologischen“ Willen stammend, aufs neue heute den Willen der Einzelnen und der Gesellschaft in jenes Ringen um ethische Lebens- und Weltvollendung hineinzieht.

Muß man es nun erst noch sagen, daß in Wahrheit eben gerade die „Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben“ doch nichts anderes ist als der Versuch eines tiefen und wahrhaftigen ethischen Denkers, diesen Willen, der im eschatologischen Denken, Wollen und Handeln der Persönlichkeit Jesu in der Geschichte sich manifestiert hat, in Ideen sich ausprechen zu lassen, die sich gemäß unserm Erkennen und Denken als

sig 1/1

denknotwendig erweisen?! Schweitzer gebärdet sich in seiner „Kulturphilosophie“ wahrlich nicht als „christlicher Apologet“! Aber ist er nicht, auf das Wesen der Sache gesehen, für unsere Zeit (der) Apologet des Christentums?

Jedenfalls, um hier wieder zur Auseinandersetzung mit Barth zurückzukommen, läßt sich noch ein ganz besonderer Punkt aufzeigen, an dem deutlich wird, daß in Wahrheit die „Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben“ den Grundintentionen Jesu viel näher steht als die christlich verbrämte Barthische „Philosophie des Ursprungs“.

Dies ist ihr beidseitiges Verhältnis zur Ethik Jesu. Die Barthische „Begründung der Ethik im reinen Willen Gottes“ endet mit dem Eingeständnis der Unmöglichkeit, eine absolute Ethik aufzustellen. Barth muß daher die Überzeugung vertreten, „daß nicht einmal aus dem Verhalten des synoptischen Jesus oder aus der Bergpredigt direkte Verhaltensmaßregeln für den praktischen Wandel des Christen zu entnehmen sind“ (Rm II, 493). Er bestreitet die absolute Gültigkeit der sittlichen Weisungen Jesu in der Bergpredigt. Damit begeht er – und er steht unter den theologischen Ethikern nicht allein! – eine ungeheuerliche Vergewaltigung dieser ethischen Ausprüche! Wo gibt denn Jesus auch nur scheinbar zu verstehen, daß er diesen seinen sittlichen Weisungen nur relative Gültigkeit zuschreibe? Nirgends! Schon der Ton, in dem sie gesprochen sind, sollte eigentlich eine solche Beurteilung unmöglich machen. Hier wird absolute Ethik verkündigt! Daran kann auch trotz Barth gar kein Zweifel sein.

Schweitzer ist in der Lage, dies anzuerkennen. Warum? Weil er auch inhaltlich mit dieser absoluten Ethik der Bergpredigt übereinstimmt. Die absolute Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist die absolute Ethik der Bergpredigt! Sogar das gemeinsame Grundprinzip alles Sittlichen ist in einem Herrnwort gerade so ausgesprochen, wie es Schweitzer faßt: Leben vernichten, das ist böse! Leben erhalten, das ist gut! (Mk 3, 4).

Die grundsätzliche Übereinstimmung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben mit der Ethik Jesu reicht aber noch weiter! Seine sittlichen Weisungen spricht Jesus in dem Sinne als Forderungen an den Einzelnen aus, daß der Einzelne mit der leidenden und der tätigen Vervollkommenung seines Wesens,

im innerlichen Freiwerden von der Welt und von sich selbst und in der tätigen Hingabe an anderes Leben in einem ganz bestimmten, hier nicht näher zu erörternden Sinne seinen Beitrag an die kommende (übernatürliche) Weltvollendung zu leisten habe. Dies der Sinn seines Wortes: „Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!“ Herausgelöst aus der Verflechtung mit den Vorstellungen der dualistischen Eschatologie kehrt dieser Gedanke in der „Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben“ wieder: durch das Streben nach „leidender und tätiger Selbstvervollkommnung“ arbeitet der Mensch auf Weltvollendung hin. Darum bezeichnet Schweitzer die „Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben“ als „Kulturphilosophie“, und es hat einen Sinn, wenn er im letzten Kapitel von K II handelt von den „Kulturenergieen der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“! (K II, 262 ff.)

how
fulfil
M411

All dem, was bisher über das Verhältnis sowohl Barths wie Schweitzers zum Christentum ausgeführt worden ist, entspricht nun endlich auch noch die Art und Weise, wie sich jeder auf seine Weise zur Kirche stellt.

Doctr
11 Ch

Darauf, wie Barth in dieser Hinsicht in geradezu tragikomischer Weise mit dem von ihm interpretierten Paulus in Konflikt gerät, wurde schon hingewiesen. Irgendeine empirische Kirche ist nach Barth ebenso unvermeidlich als menschliche Möglichkeit und Notwendigkeit wie die Religion. Was die Menschen „auch Neues anstreben mögen auf dem Gipfel menschlicher Möglichkeiten, ein – Kirchturm wird immer die Spitze sein“ (Rm II, 325). Auch die Kirche aber muß und kann immer nur „als verllorener Posten gehalten werden“ (Rm II, 322). Gemäß der Proklamation des „Endes alles menschlichen Seins, Habens und Tuns“ ist auch dies ja durchaus folgerichtig gedacht. „In jedem Augenblick der Zeit steht also die Kirche ganz und gar nur vor der (in Gott doch ewig überwundenen!) Möglichkeit der Verwerfung“ (Rm II, 334). Die „Kirche Jakobs“, will sagen: „die Gemeinde der Erwählten“ zu sein, ist ihr Ziel, ihre Verheißung. Es erreichen, würde aber bedeuten, daß das bekannte „Wunder senkrecht von oben“ geschehe. Jedoch auch hier bleibt eben Barth natur-

gemäß in dem Schaukelspiel von Bejahung und Verneinung des Wunders stecken. Der „Besitz der Verheißung, die schon erfüllt ist, steht allein in der Hoffnung“ (Rm II, 334). Es ist uninteressant, dies weiter in Einzelheiten darzutun, wie Barth auch in seinen Erwägungen über die Kirche nur wieder den Schematismus seiner uns längst vertrauten „Dialektik“ spielen läßt. Mit der wirklichen paulinischen Anschauung über die Ekklesia hat das alles schlechtweg nichts zu tun. Es ist aber auch an sich sinnlos wie die Polemik gegen das „religiöse Erlebnis“.

Hören wir Schweitzers Urteil! Die Kirche ist nicht bloß „unvermeidlich“, sondern sie ist „denknotwendig“. „Staat und Kirche sind nicht nur natürliche historische, sondern zugleich auch denknotwendige Größen“ (K II, 271).

Sie ist denknotwendige Größe als „Ideal der religiösen Vergesellschaftung“ der Menschen (K II, 264). Nur muß die Kirche wie der Staat entwicklungsfähig bleiben.

„Erst in dieser Entwicklungsfähigkeit (zu einem vernunftgemäßen und in jeder Hinsicht zweckmäßigen Organismus) ist ihr Dasein voll begriffen und gerechtfertigt. Die natürliche historische Größe bietet uns immer nur Anfangstatsachen, die sich in entsprechenden weiteren Gefühnissen fortsetzen, nie aber solche, in denen das Wesen der Gemeinschaft, das heißt die Art, in der wir zu ihr Stellung zu nehmen und ihr anzugehören haben, beschlossen sein kann. Läßt man in dem Begriffe der natürlichen Größe zugleich den des Selbstzwecks gegeben sein, so entsteht eine fundamentale Verwirrung in der Vorstellung von der Vergesellschaftung. Der Einzelne und die Menschheit, die nicht minder natürliche Größen sind als die beiden geschichtlichen (des Staates und der Kirche), werden ihrer Rechte beraubt und diesen geopfert“ (K II, 271f.). Der heutigen Kirche wirft Schweitzer vor, daß sie zu wenig um diese Entwicklungsfähigkeit ringt. Sie orientiert sich an Kirchengeschichte und Dogmengeschichte, statt an Vernunftidealen. Aber „das erhöhte Verständnis, das wir der natürlichen Bestimmtheit geschichtlich entstandener Gemeinschaften entgegenbringen, kann an der Forderung nichts ändern, daß Staat und Kirche sich immer mehr an dem Ideal des Menschen und der Menschheit als ihren natürlichen Polen orientieren und in ihnen ihre höhere Zweckmäßigkeit finden müssen“ (K II, 272).

Wie rationalistisch klingt ein solcher Satz! Wie gewichtig aber ist er in seiner tiefen Wahrheit! Mögen alle Kirchenpolitiker ihn gründlich überlegen! „Das Entscheidende für das In-Gang-Kommen der auf die Kultur zielenden Entwicklung des Staates und der Kirche ist, daß die Vielen diesen beiden Größen in der Gefinnung der Ehrfurcht vor dem Leben und den sich daraus ergebenden Idealen angehören. Damit kommt in Kirchen und Staaten ein Geist auf, der an ihrer Umgestaltung ins Ethische und Geistige arbeitet“ (K II, 272). „Die Gefinnung der Ehrfurcht vor dem Leben vermag an der Umgestaltung der Kirche zum Ideal religiöser Gemeinschaft zu arbeiten, weil sie selber tief religiös ist. In allem historisch formulierten Glauben sucht sie die ethische Mystik des Einsseins mit dem unendlichen Willen, der sich in uns als Wille der Liebe erlebt, als das Elementare und Wesentliche der Frömmigkeit zur Geltung zu bringen. Indem sie das Lebendigste und Allgemeinste der Frömmigkeit in den Mittelpunkt stellt, führt sie die verschiedenen religiösen Gemeinschaften aus der Enge ihrer historischen Vergangenheit heraus und bahnt Verständigung und Einheit zwischen ihnen an“ (K II, 273).

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, in welcher Richtung die Gedanken Schweitzers in Bezug auf die Kirche gehen: Aufgabe der Kirche ist es, in den Einzelnen und den Vielen die Geistigkeit der Ehrfurcht vor dem Leben zu wecken, zu erhalten und zu vertiefen, und die Menschen in ihr zu einigen. Diese Zweckbestimmung der Kirche ist nun allerdings nicht aus Kirchen- und Dogmengeschichte geschöpft, sondern wirklich aus der Vernunft. Mögen aber dennoch die so und so vielen auf Reformation und andere kirchengeschichtliche Gegebenheiten festgeschworenen Theologen und Kirchenpolitiker der Gegenwart und Zukunft sie nicht voreilig mit erschrockenem Kopfschütteln ablehnen! Sucht die Kirche auf diese Vernunftzweckmäßigkeit hin ihre Entwicklungsfähigkeit zu wahren, so braucht ihr wahrlich um ihre „Christlichkeit“ nicht bange zu sein!

Es gibt heute immerhin doch auch viele, die mit steigender Beunruhigung sehen, in welches Chaos von „Kirchenbegriffen“ und Kirchengebilden der neuzeitliche Protestantismus nachgerade hineingetrieben worden ist und immer mehr hinein-

in Ch

Main thing
individual follow

getrieben wird eben durch die mit erfolgloser und doch so unerbittlicher Hartnäckigkeit bald so, bald anders stets neu bewerkstelligte „sichere, historische Fundamentierung“ von Kirche und Christentum. Unter diesen vielen Sehenden möchte aber mancher sein, der Schweitzer je länger desto mehr Dank wissen wird, daß er es wagt, das Licht der Vernunft so, wie er es getan hat, auch für die Kirche wieder auf den Leuchter zu stellen! Dies vielleicht um so eher, wenn er dazu noch inne wird, wie ohnmächtig ein Karl Barth mit seinen Gedanken über die Kirche im verzweifelten Ringen mit dem empirisch Gegebenen stecken bleibt und gar keinen andern Ausweg weiß als den, auch die Kirche zu verträsten auf ein „absolutes, reines, vertikales Wunder senkrecht von oben“, das nie geschieht.

VI

Schl u ß

Die gemeinfame Bedeutung Karl Barths und Albert Schweitzers besteht darin, daß hier fast zu gleicher Zeit zwei Theologen die heutige nach Neuorientierung ausschauende und der Neuorientierung auch bedürftige Theologie in der eindringlichsten Weise vor das Weltanschauungsproblem stellen, und daß sie dies im Grunde im nämlichen Sinne tun. Dann aber, wo sie selber es zu beantworten suchen, gehen sie sofort verschiedene Wege.

Karl Barth schreibt einen Kommentar – nicht zum Römerbrief, sondern zu der „Problematik des Daseins“, in dem er die beiden Grundprobleme der Weltanschauung, die Frage nach Optimismus und Ethik, in einer Weise beantwortet, die ihn stärkt zu dem traurigen Mut, dem heutigen Menschen mit den massivsten und feinsten Mitteln seiner betäubenden Rhetorik die Überzeugung zu suggerieren: das eigene Suchen nach einem Ausweg aus der „Problematik des Daseins“ habe er aufzugeben! Sie bejahen und daraufhin tun, „was man ohnehin tut“, das sei die einzige Möglichkeit!

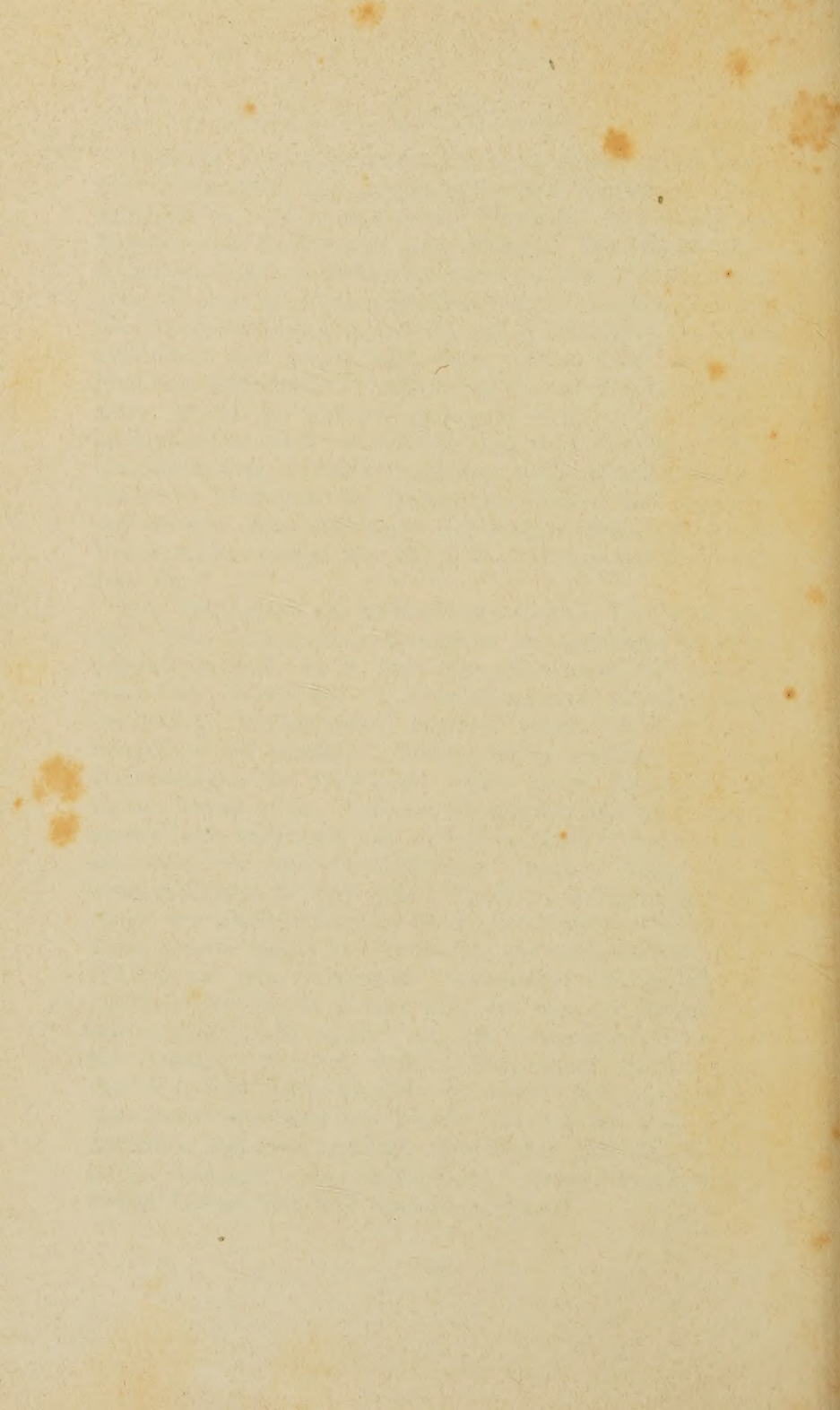
Neben Barth steht Schweitzer und beschwört den Menschen, sich darauf zu besinnen, daß es für ihn durchaus einen solchen Ausweg gibt, und diesen Ausweg wirklich in seinem Denken, Wollen und Tun zu gehen. Er lebt der Überzeugung, daß durch die „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“ neue, weltgestaltende „Kulturenergien“ mobil zu machen sind. Damit tut er bewußt das, was Barth meint als eine lächerliche, verfliegene Torheit erledigen zu müssen: er spannt „motorische Kräfte vor den alten Weltwagen“!

Daher wird von Barth die Kultur grundsätzlich verneint, von Schweitzer grundsätzlich postuliert.

Welchem von beiden ist nun Recht zu geben? Beide lassen sich so energisch auf grundsätzliche und umfassende Überlegungen ein, daß sie gerade die Theologie zur Prüfung und Beantwortung dieser Frage herausfordern. Die hiermit abgeschlossene Auseinandersetzung hofft zu dieser Entscheidung einen Klarheit schaffenden Handlangerdienst geleistet zu haben. Sie fällt die Entscheidung einseitig und ausschließlich für Albert Schweitzer und gegen Karl Barth. Diese klare und entschiedene Einseitigkeit ist vielleicht nicht nach dem Geschmack derer, für die die Wahrheit immer irgendwo in einer „Mitte“ zu finden sein muß. Es möchte aber doch aus dieser Auseinandersetzung das eine hervorgehen, daß Barth und Schweitzer derart im Verhältnis des Gegensatzes stehen, daß man sich nur für den einen und gegen den andern entscheiden kann. Vermittlungen dienen hier kaum der Wahrheit und sind daher vom Übel.

Zwar hat bereits ein theologischer Kritiker Karl Barth und und Albert Schweitzer in dem Sinne als Gegensätze einander gegenübergestellt, als ob hier eine „Neuorthodoxie“ auf der einen Seite (Barth) und ein „Neurationalismus“ auf der andern (Schweitzer) in Entwicklung begriffen wären, zwischen denen vermutlich ein künftiger „Schleiermacher redivivus mit den Geistesmitteln der Gegenwart einen neuen Ausgleich“ zu suchen haben werde. Zunächst sei indessen hier noch einmal ausdrücklich festgestellt, daß es sich bei Barth jedenfalls schon gar nicht um eine „Neuorthodoxie“ handeln kann, wie ja auch diejenigen in einer argen Täuschung befangen sind, die, durch den bloßen Klang der Barth'schen Worte betört, naiverweise gemeint haben, hier werde „mit ein wenig andern, neuen Worten das alte Evangelium“ verkündigt! Sicher aber ist, daß hier nun einmal gerade das, was von der Zukunft erwartet wird, nicht möglich ist: ein „Ausgleich“. Und wer ihn trotzdem versuchen wollte, würde damit nur beweisen, daß er – kein Schleiermacher ist! Dem „Neurationalismus“ Schweitzers muß man den Wunsch mit auf den Weg geben, daß seine Leitideen möglichst unverwässert und ungebrochen in der Theologie – und Philosophie! – einer hoffentlich nicht fernen Zukunft das Feld erobern möchten!





4—
Hey

